Claudiu Mesaroș



Filosofii cerului

O introducere critică în gândirea evului mediu

euv Editura Universității de Vest

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MESAROŞ, CLAUDIU
Filosofii cerului: o introducere critică în gândirea evului mediu / Claudiu Mesaroş. —
Timişoara: Editura Universităţii de Vest, 2005.
Bibliogr.
ISBN 973–7608–19–4

14

Editor: Adrian Bodnaru
Copertă: Loredana Tîrzioru
Paginare: Dragoş Croitoru

EDITURA UNIVERSITĂŢII DE VEST
300223 — Timişoara, Bd. V. Pârvan nr. 4,
BCUT, cam. 010 B, tel./fax: 0256 592253

Claudiu
Mesaroș

Filosofii cerului

O introducere critică în gândirea evului mediu

CUVÂNT ÎNAINTE

Filosofia cerului mediator şi discursul medievistului

În celebrul său tratat de hermeneutică De doctrina christiana, *Sfântul Augustin a formulat într-un mod sintetic un ideal de viaţă care a caracterizat societatea medievală, de la cel mai umil şi inconştient mod de manifestare a sa şi până la cele mai relevante meditaţii speculative: omul locuieşte în această lume asumând o stare de pelerin* (in via) *şi tinde prin toate faptele şi prin întreg drumul gândirii sale sale spre ţara Tatălui* (in patria)[1]*. Această distincţie înseamnă considerarea tuturor evenimentelor terestre întrucât sunt lipsite de un scop propriu, oglindite în activităţi care îşi proiectează finalitatea permanent în afara lor însele. Pentru mintea speculativă care beneficiază de simultaneitatea tradiţiilor, ideea augustiniană este radical opusă filosofiei practice aristotelice, în care posesia răgazului este semnul excelenţei unei vieţi în care se adună activităţile care îşi conţin scopul şi în care proiectarea finalităţilor în afara acţiunilor este doar semnul unei trude provenite fie din neştiinţă, fie din destinul nefericit al naşterii umile, fie din nedeprinderea practicării virtuţii*[2]*. Cele două modele nu pot fi comparate în interiorul unei istorii a filosofiei propriu zise, fiindcă ele nu sunt simultane şi fac parte din continente de gândire diferite. Dar orientarea lumii medievale în care proiec-*

[1] Cf. Sf. Augustin, *De doctrina christiana*, I, 7.
[2] Cf. Aristotel, *Politica*, VIII, 3.

tul augustinian împletește în cele mai diverse ipostaze sensul originar evanghelic al asumării existenței trecătoare cu îndemnul neoplatonician al fugii din această lume a întâlnit în mod real idealul aristotelic al existenței orientate mundan odată cu redescoperirea eticii aristotelice în secolul al XIII-lea, iar concurența dintre aceste două idealuri ar putea explica cele mai multe dintre fenomenele disoluției culturii medievale. Dacă schița acestor două modele este relevantă pentru debutul și finalul culturii medievale, chiar dacă limitele alese între augustinism și revenirea eticii aristotelice sunt doar simbolice, am putea presupune faptul că înțelegerea desfășurării gândirii medievale ar putea fi cuprinsă între acești doi termeni distincți: de la idealul augustinian al omului pelerin la redescoperirea eticii aristotelice. Această trecere ar putea fi înțeleasă în termenii unei viziuni evolutive asupra imaginii cerului, sensibil și inteligibil, pe care gândirea medievală a trăit-o de-a lungul istoriei sale: dacă Sfântul Augustin se distanța simbolic de înțelegerea cerului ca intermediar între om și Dumnezeu și substituia acest intermediar cu Scriptura într-un celebru pasaj din Confesiunile *sale*[3], *revenirea unei filosofii a cerului mediator, rod al sintezei aristotelismului cu neoplatonismul petrecute în interiorul filosofiei arabe și latine a produs în Occidentul medieval numeroase reacții polemice menite să destituie treptat această filosofie și să instaureze primele semne ale gândirii moderne.*

Reluarea într-un tratat de istoria filosofiei medievale pus sub semnul „filosofilor cerului" a unei asemenea desfășurări a timpului și a gândirii presupune un efort de actualizare a surselor și de asumare a nivelului unei receptivități filosofice a unui mediu căruia i se adresează lucrarea. Din acest motiv, sinteza atentă și erudită a domnului Claudiu Mesaroș este dovada unei preocupări de istoric al filosofiei care dialoghează cu capacitatea de receptare a mediului culturii române față de o posibilă istorie a filosofiei medievale. Lectura tratatului impune mai multe întrebări apropiate ca sens: există o capacitate de receptare a publicului studios față de un asemenea efort? Sau mai mult: istoria dezbaterilor prinse sub semnul „filosofiilor cerului" este oare relevantă din punctul de vedere al traumelor modernității târzii asumate quantum potest *de gândirea românească? Este diferit în mod esențial a scrie în limba română o istorie a gândirii medievale față de a traduce una dintre referințele clasice ale domeniului? Simpla meditație la aceste întrebări poate oferi o motivație enormă pentru lectura sintezei oferite în acest volum.*

La prima întrebare, răspunsul este evident în urma cercetării bibliografiilor deja disponibile, formate din câteva traduceri și din exegeze parțiale. Efortul sintezei este meritoriu și necesar, fiindcă el nu poate niciodată repeta sursele clasice ale

[3] Cf. Sf. Augustin, *Confesiuni*, XIII, 15.

istoriografiei filosofiei medievale fără a oglindi un nivel al climatului intelectual în care lucrarea apare: cele câteva referinţe de texte prezente în limba română determină prioritatea calitativă a unor teme în tratat. Debutul volumului printr-o analiză a unor segmente patristice şi încheierea lui prin analiza lui Ockham mărturiseşte, credem, conţinutul unei reprezentări locale a proiecţiei asupra istoriei filosofiei; într-adevăr, perspectiva unei istorii care începe cu clarificarea dogmelor creştine şi se încheie cu dorinţa simplicării intermediarilor şi cu distrugerea sistematică a esenţialismului tradiţiei poate fi citită din perspectiva intenţiei unei culturi româneşti contemporane care înţelege imperativul eliberării de sine din canoanele unor entia multiplicata, proprii unei filosofii cu un mesaj cultural care abia îşi constituie, pentru noi, simplitatea şi autonomia prezentă în discursul public al ştiinţelor umane. Fără ca acest lucru să însemne un localism irelevant, dimpotrivă, el poate fi înţeles ca o formă profundă de universalitate a unui discurs cu o origine culturală precisă. În cele din urmă, munca medievistului, de orice orientare ar fi el, ţine de persuasiunea cu care îşi adresează el în mod universal mesajul interlocutorilor săi din disciplinele filosofice proxime lui: apelul la medievali este apelul la geneza reală a modernităţii, care o particularizează pe aceasta din urmă şi oferă cheia depăşirii ei; pe de altă parte, munca medievistului se particularizează prin asumarea diversităţii culturale din care fiecare cercetător provine.

La a doua întrebare, răspunsul este critic. Lucrarea domnului Mesaroş dialoghează cu un public studios din care prejudecăţile formale asupra gândirii medievale nu au dispărut: universităţile româneşti au preluat timid şi inegal efortul de recuperare locală a culturii medievale, studiul manuscriselor evului mediu târziu existente în bibliotecile ardelene este încă precar, iar „întunecarea" percepţiei unui ev mediu dedicat multiplelor iluminări intelectuale este încă inertă. La aceasta se adaugă o prejudecată istorică: reducerea discursului asupra filosofiei medievale la câteva clişee privind occidentul latin a avut întotdeauna de suferit, pentru noi, prin opunerea unei tradiţii spirituale paralele şi comparabile, de limbă greacă şi de orientare răsăriteană. Demontarea unei asemenea structuri ar putea fi sarcina cursurilor de filosofie medievală din universităţile noastre: cunoaşterea circulaţiei manuscriselor şi o cultivare aprofundată a splendidelor episoade de sinteză culturală ale gândirii arabe, mesager real între greci şi latini, poate suprima definitiv prejudecata graniţelor culturale.

La a treia întrebare, răspunsul se plasează la graniţa delicată dintre traduceri şi piese originale. Lucrarea domnului Mesaroş este prima, din câte ştim, abordare strictă a fenomenului gândirii medievale din ultimii 15 ani în limba română. Complementar celebrelor traduceri din Étienne Gilson şi Alain de Libera, tratatul de faţă exprimă efortul de formare a unei tradiţii universitare de studiu locale

care își exprimă propriul moment cultural în peisajul universal al studiilor medievale. Dacă pornim de la lectura filosofiei medievale ca sursă a filosofiei analitice, propusă de Norman Kretzmann, Jan Pinborg și Alain de Libera, trecând spre lectura ei ca sursă a problemei transcendentaliilor, la Jan Aertsen, sau la reluarea momentului scotist ca sursă a gândirii fenomenologice pentru Olivier Boulnois, putem reține faptul că înțelegerea acestei filosofii ca o dezbatere asupra naturii celeste a intermediarului se poate constitui ca un mesaj coerent de studiu pe care autorul acestei sinteze îl recomandă.

Alexander Baumgarten

ARGUMENT

Studiile de filosofie patristică şi mai ales de scolastică nu s-au bucurat niciodată în România de un mediu primitor din raţiuni pe care nu le discut aici. Dacă ar fi totuşi să încerc o insinuare, aş spune numai că trecerea în revistă a acestor motive ar putea purta numele „De la trăirism la materialismul dialectic". Cert este că, din această întâmplare, a crescut, de-a lungul deceniilor, nu numai acuta absenţă de texte fundamentale necesare studiului gândirii medievale ci şi izbitoarea obscuritate în care se află, încă, la noi, acest capitol al Istoriei Filosofiei. E drept, nici în lume, filosofia medievală n-a cunoscut o deschidere mulţumitoare înainte de operele de pionierat ale lui É.Gilson. Fapt este, însă, că în România, de-abia începutul mileniului trei coincide cu începutul studiilor de acest fel. După câteva iniţiative editoriale singulare şi lăudabile, cu un program dictat fie de cerinţele imediate ale publicului, fie de preferinţele unor traducători, singurul program ştiinţific consistent, pe termen lung, de traducere şi editare a textelor medievale aparţine Masteratului de Filosofie Antică şi Medievală de la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj, în colaborare cu editurile Univers Enciclopedic şi Polirom.

În această situaţie, consider că elaborarea unui manual de filosofie patristică şi scolastică este în acelaşi timp absolut necesară şi fatalmente dificilă. Necesară, indiscutabil, având în vedere că manualele universitare româneşti sunt, încă, în mare parte tributare concepţiei conform căreia filosofia europeană a „murit clinic" odată cu elenismul şi a „renăscut" odată cu umanismul italian. Dificilă, întrucât textele fundamentale şi mai cu seamă ediţiile critice (cu excepţia câtorva realizate deocamdată) reprezintă încă, în România, un „articol de import".

Din toate aceste motive nu mă îndoiesc că volumul de faţă îşi justifică prezenţa pe piaţa manualelor universitare, încercând să întâmpine, sper, mulţumitor, nevoia de informare a studenţilor în Filosofie şi nu numai. Conceput ca un curs pentru un semestru, volumul prezintă, cronologic, date biografice şi temele fundamentale ale gândirii celor mai reprezentativi filosofi ai istoriei medii europene, începând cu perioada patristică (înţeleasă aici ca perioadă distinctă a Istoriei filosofiei dar şi ca premisă necesară pentru Scolastică) şi terminând cu unul din cei mai de pe urmă reprezentanţi ai Evului Mediu, William Ockham.

Am pus accentul, de câte ori a fost nevoie, pe contextul cultural al gândirii filosofice, din convingerea că dimensiunile acesteia nu pot fi surprinse decât ţinând cont de formarea şi cultura filosofică a fiecărui autor. Mi-am asumat, astfel, o manieră de lucru care încearcă să ţină cont, atât cât este posibil, nu de un lanţ al „influenţelor" (care nu pot fi niciodată cunoscute cu certitudine de către istoricul filosofiei), totuşi, de identificarea unor premise care au putut constitui sursa întrebărilor întemeietoare ale fiecărui sistem discutat. În acest sens, nu mi-am asumat riguros premisa că lecturile şi anturajul unui filosof important îl plasează automat pe acesta în continuitatea altora; dimpotrivă, de foarte multe ori aceste aparente „continuităţi" nu sunt decât pretextul despărţirii de o anumită „tradiţie". Chiar şi în acest caz ele pot fi însă înţelese ca premise ale gândirii respective.

Este, pe de altă parte, la fel de semnificativ faptul că gândirea creştină medievală în special este expresia idealizării unor ataşamente cu totul aparte: caracterul ei de şcoală, dezirabilitatea constituirii unei învăţături universale, supunerea la dogmă. Acestea sunt, cred, caracteristici esenţiale, fără de care accesul la majoritatea acumulărilor teoretice ale filosofiei scolastice este interzis. Sunt imposibil de cuantificat cazurile în care o anumită temă sau soluţie filosofică ascunde, sau se susţine aproape

exclusiv pe o miză teologică. Am atras atenţia, de câte ori a fost cazul, asupra acestui lucru.

Mulţumesc tuturor prietenilor şi colaboratorilor fără a căror asistenţă şi îndrumare nu ar fi fost posibilă elaborarea acestui volum; mulţumesc, de asemenea, celor trei generaţii de studenţi cu care am discutat îndelung, câte un semestru întreg, conţinutul desfăşurat aici, ale căror observaţii, întrebări şi nedumeriri mi-au fost, în cele din urmă, cele mai utile redactării. Le dedic în întregime această carte.

Claudiu Mesaroş

PATRISTICA

1. PRELIMINARII LA FILOSOFIA PATRISTICĂ

1.1. Introducere: filosofia erei creştine

Filosofia antică, în forma ei europeană, era îndreptată cu precădere spre rezolvarea unor probleme legate de relaţia unu-multiplu, de natura lumii (ca *physis,* ca *nomos,* ca *arche*). Toate aceste căutări s-au configurat printr-o permanentă continuitate între obiectul gândirii propriu-zis raţionale şi obiectul gândirii „iluminate", între lumea logico-semantică şi lumea Ideilor, a Formelor. Heraclit şi Parmenide elaborează complicatele lor argumente pentru a trimite spre un „dincolo" de natură supra-naturală, Platon încearcă să-şi închipuie o Idee de Cetate aflată sub îngrijirea numerelor sacre, Aristotel îşi încheie Etica „aruncând" problema virtuţii supreme în registrul similitudinii omului cu Zeul. Anticii făceau filosofie în vederea stabilirii unei continuităţi raţionale cu divinul, înţeles şi el ca având natură pur inteligibilă.

Era creştină se deschide într-un orizont configurat în jurul persoanei lui Isus Hristos şi a adevărului revelat. Ceea ce va însemna, vreun mileniu de aici încolo, filosofia, va fi imposibil de separat de problemele religiei: contactul cu Dumnezeu, existenţa lui Dumnezeu, natura lui Dumnezeu, mântuirea sufletului. Era creştină — şi nu numai la începutul

ei — va aparţine unei societăţi educate în spiritul filosofiei antice („păgâne"), dar preocupată de un nou concept asupra finalităţii vieţii: mântuirea. Până în perioada Renaşterii (secolele XIV-XV), toată ştiinţa despre lume şi univers va rămâne cea platonic-aristotelică, funcţionând, însă, în acest context creştin. Vom asista, altfel spus, la ceea ce a şi fost numit efortul de „încreştinare" a filosofiei păgâne.

Premisele dogmatice ale creştinismului şi cele ale gândirii greceşti prezintă însă şi câteva incompatibilităţi greu de depăşit. Este drept că filosofia greacă concepuse ideea unui Dumnezeu unic şi absolut, dar acest Zeu suprem nu era o *persoană,* era lumea însăşi, considerată ca substanţă unică şi eternă; era un Intelect sau un Suflet al lumii. Nu era un creator liber ci o cauză raţională.

Acestui Dumnezeu-natură trebuia să i se opună un Dumnezeu-persoană. Creştinismul se prezintă pe sine ca fiind *adevărata* învăţătură („calea, adevărul, viaţa"). Acest principiu funcţionează, pe de o parte, ca respingere *ab initio* a oricărei doctrine concurente, incontestabil falsă. Ştim aceste lucruri de la Părinţi ca Tatian (sec. II) sau Tertulian (sec. III), pentru care filosofia greacă reprezenta eroarea prin excelenţă. Pretenţiei că filosofii *îl caută* pe Dumnezeu, Tertulian îi răspundea că deja Creştinii *l-au găsit*, deci a-l mai căuta este o nebunie[1]. Este o atitudine care va reveni, din când în când, pe tot parcursul Evului Mediu, chiar până la Nicolaus Cusanus, care va spune că Sf. Ambrozie ar fi adăugat, în litania sa, sintagma: „Şi de logicieni păzeşte-ne pe noi, Doamne!"[2].

Evident că există pe de altă parte şi raţiuni pentru o apropiere a primilor creştini faţă de filosofia greacă, apropiere care, în unele cazuri, a şi avut loc. Mai întâi, chiar faptul că şi una şi alta se ocupau în mod explicit de problema *salvării,* prin căutarea lui Dumnezeu, reprezintă un punct de apropiere. Există, apoi, sprijin scriptural şi pentru ideea că filosofia greacă a *pregătit* răspândirea şi înţelegerea credinţei creştine, fiind împlinită de ea, exact în felul în care legea veche iudaică a fost împlinită de Hristos[3]. Au existat apropieri şi chiar studii aprofundate ale filosofiei greceşti, întreprinse de Părinţii Bisericii, din motive apologetice.

[1] Pentru această atitudine Tertulian avea şi baze scripturale. Vezi, de exemplu, *I Corinteni* 1:20.
[2] Este, se pare, un citat inexact al lui Cusanus.
[3] Se pot consulta fragmente în *Romani* 1:18–20, *Fapte* 17:28.

Prima perioadă istorică a gândirii, de după Hristos, perioada patristică, a lăsat mărturii explicite ale acestui efort. Principalele dispute ale ei au în centru problematica creştină, iar filosofii se împart în funcţie de felul în care au înţeles să se raporteze la vechea filosofie: polemic (respingând filosofia veche, considerând-o incompatibilă cu noua religie), sincretic (înglobând filosofia în noua lor credinţă) sau conservator (respingând creştinismul, în încercarea de a salva vechea înţelepciune). Atitudinea sincretică a avut, la rândul ei, două tendinţe: subordonarea noii religii faţă de înţelepciunea veche (de unde au apărut, de obicei, „ereziile"), sau subordonarea filosofiei greceşti faţă de creştinism (tendinţa finalmente învingătoare).

Istoria gândirii europene (din acest moment, împletită cu istoria creştinismului) a impus clasificarea gânditorilor primei perioade creştine în funcţie de criteriile „învingătoare", adică cele creştine. Din acest punct de vedere, gânditorii care, în această perioadă, au respins creştinismul au fost numiţi „păgâni", cei care au subordonat creştinismul vechilor sisteme de gândire au fost numiţi „eretici", în vreme ce, impunându-se, gânditorii care au apărat creştinismul, subordonându-i vechea tradiţie, au fost numiţi, de către tradiţia creştină, *apologeţi.*

1.2. Termenul „Patristică"

Patristica (numită uneori şi patrologie) reprezintă studiul vieţii şi doctrinelor primilor gânditori creştini, numiţi şi „părinţi ai bisericii" sau „Sfinţii părinţi", în sensul de întemeietori ai gândirii creştine, învăţători. Apelativul de „părinte" (πατήρ) a fost utilizat întâi de Apostolul Pavel pentru a denumi pe adevăratul învăţător, cel care, spre deosebire de profesorii sau instructorii academici, transmite *adevărata învăţătură,* conducând sufletul spre mântuire. Termenul se aplică ulterior episcopilor şi, în final, tuturor gânditorilor şi scriitorilor care au avut un rol important în constituirea *corpus*-ului de texte fundamentale ale Bisericii, îndeplinind în acelaşi timp câteva condiţii: a) rectitudinea sau caracterul „ortodox"[4] al învăţăturii transmise, conformitatea cu dogma; b) o viaţă dusă în acord cu

[4] Termenul de „ortodox" nu desemnează aici *Confesiunea ortodoxă,* adică de rit bizantin sau răsăritean, a Bisericii creştine tradiţionale (sens apărut mai târziu, după marea schismă), ci are înţelesul *etimologic* de „dreaptă învăţătură". I se opune termenul de *heterodox,* desemnând învăţătura eronată, erezia.

dogma („sfinţenia"); c) recunoaşterea de către Biserică; d) situarea temporală la începutul erei creştine[5] (secolele I — VIII).

Există, dintre Părinţi, un număr de opt „Mari Părinţi" recunoscuţi de tradiţie, patru din răsărit (Grigore din Nazianz, Vasile, Ioan Hrisostomul şi Atanasie — acesta din urmă recunoscut numai de către tradiţia Occidentală — şi patru din Apus (Ambrozie, Ieronim, Augustin şi Grigore cel Mare).

Ceilalţi Părinţi ai Bisericii sunt grupaţi în *Părinţi Apostolici,* consideraţi discipoli ai Apostolilor (secolul I şi începutul secolului al II-lea d.H.: Papa Clement I, Sf. Ignat din Antiohia, Sf. Policarp din Smirna) şi *Apologeţi* (secolele II-III d.H.), unii fiind de limbă greacă iar alţii de limbă latină.

Apologeţii pot fi, la rândul lor, înţeleşi în funcţie de destinatarii apologiilor sau tipul de doctrină împotriva căreia era formulată apărarea. Astfel, au existat apologeţi anti-păgâni şi apologeţi împotriva ereziilor. Distincţia este fundamentală, întrucât păgâni erau consideraţi cei nebotezaţi, în vreme ce ereticii erau consideraţi cei botezaţi, dar care au intrat ulterior în contradicţie cu dogma, uneori chiar fără intenţie. Mai există şi termenul de *apostat,* desemnând pe cel care, botezat fiind, renunţă total la credinţa sa. În orice caz, textele apologetice aveau în primul rând o destinaţie juridică, fiind de obicei pledoarii scrise în vederea obţinerii recunoaşterii dreptului legal al creştinismului de a exista[6].

Apologeţi anti-păgâni: Aristide (a scris două apologii ale Creştinismului, contribuind cu două argumente importante, anume, Creştinismul a adus omului o idee superioară despre Dumnezeu, respectiv, ideea că Creştinismul a adus reguli de comportament superioare), Quadratus (de asemenea un apologet, apologia sa fiind adresată împăratului Hadrian, ca şi cele ale lui Aristide), Iustin Martirul, Tatian (elev al lui Iustin, a polemizat cu filosofia greacă afirmând superioritatea Creştinismului, precum şi idei cum ar fi caracterul creat al materiei, răul ca rezultat al voinţei libere, caracterul material şi finit al sufletului — motiv pentru care Tatian va fi considerat eretic spre sfârşit), Athenagoras (argumentează că Dumnezeu este unic, nefiind „loc" pentru doi, afirmă învierea în trup şi, foarte important, distinge două funcţii ale raţiunii: a dovedi că credinţa nu este

[5] Există şi aşa-numiţii „Doctori ai Bisericii", care nu au trăit la începutul erei creştine dar pot fi circumscrişi primelor trei condiţii, de exemplu Toma D'Aquino.

[6] É. Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 16.

absurdă şi a dovedi adevărul acesteia), Teofil din Antiohia (încearcă o definiţie a noţiunii de creaţie şi afirmă creaţia *ex nihilo*).

Apologeţi anti-eretici: Irineu (a scris împotriva gnosticilor, afirmând că răul este un rezultat al voinţei libere şi că sufletul este material), Hippolit din Roma (a afirmat creaţia *ex nihilo* şi voinţa liberă ca sursă a răului, interpretând totodată Ideile platonice ca „idei aflate în mintea lui Dumnezeu").

Părinţii bisericii mai sunt apoi grupaţi în funcţie de *locul* în care au trăit, au activat ca reprezentanţi ai bisericii sau au scris.

Părinţii alexandrini (cei aşa-zişi ai „Şcolii din Alexandria, centrul cel mai important al gândirii creştine în secolul al III-lea) sunt Clement din Alexandria (afirmă superioritatea lui Dumnezeu faţă de „unul", creaţia *ex nihilo,* imposibilitatea cunoaşterii pozitive a lui Dumnezeu)[7], Origen (elev al lui Clement, şi — după unele argumentări — al lui Ammonius Saccas, acesta din urmă fiind şi profesorul lui Plotin).

Părinţii capadocieni sunt părinţii din Cesareea, şcoală întemeiată de Origen după fuga sa din Alexandria, greci din secolul IV: Grigore din Nazianz (329–389), Sfântul Vasile cel Mare (330–379), Grigore din Nissa (aprox. 335- după 394).

Mai există, apoi, împărţirea în *apologeţi de limbă greacă* şi *apologeţi latini* (secolele III şi IV), aceştia din urmă fiind: Tertulian (un opozant vehement al filosofiei greceşti; a rămas celebru prin afirmaţii ca: „Ce are în comun Atena cu Ierusalimul?", „Cred pentru că este absurd!", „Hristos a înviat din morţi — este adevărat pentru că este absurd"), Minucius Felix, Arnobius şi Lactantius.[8]

Ca plasare temporală, perioada patristică poate fi încadrată de secolele I-V. Este perioada de delimitare a doctrinei creştine faţă de erezii

[7] Cunoaşterea pozitivă era considerată cunoaşterea atributelor lui Dumnezeu (cunoaşterea a ceea ce *este* Dumnezeu) iar cunoaşterea negativă era cunoaşterea atributelor negative, adică ceea ce *nu este* Dumnezeu.

[8] Nu este lipsit de importanţă să reţinem din aceeaşi perioadă, nume ca Hermes Trismegistos, Macrobius, Chalcidius (traducătorul primei părţi a dialogului *Timaios*). De asemenea două momente cronologice sunt esenţiale: 313 (Edictul din Milano, promulgat de Constantin; este edictul de toleranţă a creştinilor), 325 (primul Conciliu de la Niceea, ce avea să se numească „primul Conciliu Ecumenic", la care au participat toţi Episcopii Bisericii. Aici s-a condamnat Arianismul, o erezie foarte răspândită, care afirma creaţia lui Hristos Fiul de către Dumnezeu Tatăl. Tot la acest Conciliu s-a formulat *Crezul* creştin — „Crezul de la Niceea" — mărturisirea de credinţă ce exprimă sintetic întreaga dogmă Creştină).

şi de definire a principalelor concepte. Marea acumulare dogmatică ce are loc în acest interval va constitui ceea ce Biserica numeşte „Tradiţia", corpul conceptual de referinţă pentru întreaga istorie ulterioară a Creştinismului.

2. GÂNDITORI ERETICI

În primele perioade ale erei creştine au apărut câteva sisteme de gândire numite *eretice,* deoarece subordonau creştinismul vechilor sisteme de înţelepciune, interpretând doctrina creştină conform unor credinţe străvechi, pe care apologeţii le respingeau. Părinţii bisericii au polemizat cu ele îndelung. Principalele erezii ale acestei perioade au fost *Monarhianismul, Arianismul şi Apolinarismul.* Aceste trei curente reprezintă mai degrabă variante de înţelegere ale doctrinei creştine. Mai există apoi *Gnosticismul* şi *Maniheismul,* curente mai puternice, conţinând mai multe elemente doctrinare antice.

Principalele surse pentru aceste orientări sunt reprezentate de textele celor care au luptat împotriva lor: Irineu şi Hipolit, apoi Clement din Alexandria, Origen, Eusebius, Sf. Augustin, Plotin (a doua Enneadă).

2.1. Gnosticismul

Nu puţini au fost chiar creştinii care, înţelegând că trebuie să atingă ultimele profunzimi ale revelaţiei, s-au angajat în căutarea unei

cunoaşteri (*gnôsis*) perfecte, care să depăşească aparenţele sensibile şi preceptele morale elementare. Ei căutau o doctrină totală, care să explice originea şi raţiunea tuturor lucrurilor, văzute şi nevăzute. Mântuirea, considerau ei, este condiţionată de o *cunoaştere* a tainelor divine prin intermediul unor semne prezente atât în *Evanghelii* sau *Apocalipsa lui Ioan*, cât şi în tradiţia vie, orală, transmisă de la Hristos, absentă din textele canonice datorită caracterului lor iniţiatic.

Gnosticii se considerau urmaşi şi păstrători ai acestei tradiţii orale şi postulau că revelaţia este stratificată, conţinând mai multe niveluri de înţelegere, în acord cu puterea intelectivă a fiecărui om. **Valentin**, de exemplu, considera că oamenii se împart în *hylici* (materialiştii sortiţi pierzaniei), *psihici* (oameni dominaţi de activitate sufletească şi care se vor mântui prin fapte bune), respectiv *pneumatici* sau *gnostici* (singurii capabili să ajungă la adevărata iluminare)[9].

Sistemul doctrinar gnostic are particularităţi importante care-l diferenţiază net de creştinism, din multe puncte de vedere. De aceea, ei pot fi consideraţi *eretici* numai dintr-un punct de vedere, anume prin perspectiva polemicii dusă *din interior* (atâta cât se poate afirma acest lucru[10]) cu creştinismul. Pe de altă parte, ei aveau un sistem de gândire care mai degrabă a *rivalizat* cu creştinismul, motiv pentru care ei pot fi consideraţi reprezentanţi ai unui curent independent[11]. Mai trebuie spus şi că doctrinele gnostice se dezvoltă în acelaşi context cu platonismul mediu, apelând la surse compatibile şi rivalizând adesea. Gânditorii la care creştinii se raportau cu apelativul „eretici" puteau include la fel de bine platonicieni (în sensul platonismului mediu şi chiar neoplatonismului) sau gnostici, fără ca cale două curente să se confunde.

[9] Serge Hutin, *Societăţile secrete*, traducere de Beatrice Stanciu, Editura de Vest, Timişoara, 1991, pp. 32–37.

[10] Este extrem de delicată problema dacă gnosticii reprezentau o erezie creştină sau o religie paralelă. Pe de o parte, ei încercau să practice o religie universală care conţinea *summa* tuturor sistemelor de gândire cunoscute, o *înţelepciune* totală. Pe de altă parte, Biserica tinde să-i considere *eretici*, admiţând prin urmare apartenenţa lor (cel puţin pretinsă) la istoria creştinismului. Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, în *Istoria Bisericească universală*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p. 76, observă că în toate sistemele gnostice Iisus Hristos constituie marea răspântie în istoria lumii. Tocmai aici stă dificultatea, deoarece gnosticii admiteau rolul central al lui Hristos în salvarea lumii şi omenirii.

[11] Alexandrian, *Istoria filosofiei oculte*, traducere de Claudia Dumitru, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 33.

Miezul filosofiilor neoplatonice stătea pe doctrina emanației (indiferent de particularitățile acesteia, de la Plotin la Proclus, de pildă), în vreme ce gnosticii trebuie reperați prin cosmologia lor dualistă. Cu toate acestea, sistemele gnostice conțin elemente emanaționiste și chiar par uneori mai platonice decât celelalte prin ipostazierea la nivel inteligibil a unui număr aparent excesiv de entități și niveluri. Ceea ce îi apropie este și soteriologia: ambele sisteme mizau pe rolul cunoașterii (inițierii) în salvarea sufletului. Totuși, dacă neoplatonicii se legitimau explicit prin tradiția platoniciană, asumându-și o identitate elenă, gnosticii își asumau o cuprindere mai largă, considerându-se posesorii unei învățături universale, capabilă să includă toate celelalte religii.

Principalii săi reprezentanți au fost **Cerintus, Marcion, Carpocrates, Basilides** și **Valentinus.** Ei au fost principalii învățători, de secol II, ai doctrinei gnostice. Explicațiile oferite de creștinism cu privire la existența răului, la natura umană, au părut nesatisfăcătoare din punctul de vedere al acestor gânditori. Ei au apelat la filosofia păgână pentru soluții mai bune, refuzând să accepte învățătura creștină. Teoria lor era aceea că Hristos ar fi avut, în afară de învățătura exoterică, împărtășită tuturor celor care-l ascultau, și o *doctrină esoterică,* secretă, pe care nu a comunicat-o decât discipolilor săi. Această doctrină secretă, **gnôsis**, este adevărata esență a ceea ce ar trebui să fie creștinismul. În fond, ei refuzau să accepte creștinismul popular, evanghelic, încercând să identifice și să urmeze această presupusă doctrină secretă.

2.1.1. Demiurgul și „Dumnezeul Străin". Pleroma și Sophia

Unul din punctele centrale ale gnosticismului este problema răului: de ce există răul în Univers, dacă Dumnezeu este binele absolut? Răspunsul trebuia găsit prin înlăturarea confuziei dintre autorul lucrurilor rele și autorul lucrurilor bune din univers. Cei doi „autori" sunt Dumnezeul cunoscut evreilor și creștinilor (crud și răzbunător) și, respectiv, Dumnezeul necunoscut până acum, inaccesibil, deci Străin (care nu intervine în treburile de pe pământ). Profeții Bibliei au fost toți inspirați de un Dumnezeu care anunța numai catastrofe, deci de „Dumnezeul rău". Gnosticii căutau pe Dumnezeul absolut, inefabil, inaccesibil, pe acel „Străin" din vârful ierarhiei tuturor dumnezeilor oricărei religii existente.

Există aşadar o ierarhie cerească ce include toate fiinţele spirituale şi toate identităţile divine, toţi „Dumnezeii" în care cred reprezentanţii religiilor existente. Structura acestei ierarhii era imaginată diferit de fiecare maestru sau sectă gnostică, fiind dificil de descris într-un mod sintetic.

Valentin, de exemplu, care a activat la Roma între anii 135–160, sub Hadrian, unde avea legături cu cercurile creştine, manifestând chiar ambiţia de a deveni episcop, fiind de două ori excomunicat[12], a imaginat un sistem ierarhic extrem de complex (un adevărat „poem metafizic", cum exclama Eugene de Faye) care avea să stea la baza unui curent gnostic nou.

Înainte de început, începe Valentin, nu exista decât *Propator* (Pre-Tatăl, Abisul, Repaosul absolut, „Dumnezeul străin") şi perechea sa, *Sigé* (Tăcerea, partea feminină). Deoarece Propator era numai dragoste, El îşi creează un obiect al iubirii, astfel că din perechea primordială apare o a doua pereche: *Nous* (Intelectul) şi *Aletheia* (Adevărul). Aceste perechi de *Eoni* sunt forţe abstracte universale. În procesul creaţiei, partea feminină este cea care emite *substanţa* iar partea masculină dă *formă* substanţei. Această a doua pereche de eoni creează mai departe alte două perechi. Într-o reprezentare sintetică, cosmogonia valentiniană se multiplică într-un sistem de ierarhii paralele şi sexuate. Eonii sunt abstracţii, principii vitale. Totalitatea lor constituie *Pleroma* sau *Plenitudinea*[13].

Sophia, ultima dintre Eoni, trăieşte drama de a fi cea mai departe de *Propator* şi este cuprinsă de dorinţa violentă de a-l vedea şi a se reuni cu el. Această dorinţă nesatisfăcută o va determina să conceapă *singură* o fiică (deci) fără formă, degenerată, care va cădea în haos. *Pleroma* este tulburată de disperarea *Sophiei* iar Propator va trimite un nou Eon, HOROS (Limita) care să o împiedice pe Sophia să cadă în afara lumii divine. LOGOS şi ZOE vor trimite, la rândul lor, pe HRISTOS şi PNEUMA sau *Spiritul sfânt* (o nouă pereche de eoni) pentru a o mângâia pe Sophia.

În disperarea sa, Sophia trece prin patru pasiuni, originile universului nostru: *teama*, *tristeţea*, *anxietatea* şi *rugăciunea*. Din *teama* Sophiei s-a născut substanţa psihică, din *tristeţe* substanţa materială, din *anxietate* substanţa demonilor iar din *rugăciune* s-a născut DEMIURGUL, cel care a creat lumea umană. El creează sub inspiraţia Sophiei şi de aceea nu ştie că

[12] Mărturia lui Tertulian, în *Împotriva valentinienilor*. Apud Alexandrian, *op. cit.*, p. 46.
[13] După Alexandrian, *op. cit.*, p. 48.

PROPATOR („Dumnezeul Străin“) şi SIGE (Tăcerea) *creează:*		
NOUS (Intelectul) şi ALETHEIA (Adevărul) *creează întâi două perechi, apoi pe a treia:*		
LOGOS (Cuvântul) şi **ZOE** (Viaţa), *care creează*		**ANTHROPOS** (Omul) şi **EKKLESIA** (Biserica), *care creează*
BYTHIOS (Abisalul) şi MIXIS (Amestecul), *creează*		PARAKLETOS (Apărătorul) şi PISTIS (Credinţa), *creează*
AGERAATOS (Non-bătrânul) şi HENOSIS (Unitatea), *creează*		PATRIKOS (Paternul) şi ELPIS (Speranţa), *creează*
AUTOPHYSES (Autogeneratul) şi HEDONE (Plăcerea), *creează*		MATRIKOS (Maternul) şi AGAPE (dragostea), *creează*
AKINETOS (Netransformatul) şi SYNCRASIS (Asamblarea), *creează*		AEINOUS (Inepuizabilul) şi SYNESIS (Înţelegerea), *creează*
MONOGENES (Născut singur) şi MAKARIA (Preafericita)	**HRISTOS** şi **PNEUMA** (consolatorii Sophiei)	EKKLESIASTIKOS (Ecleziasticul) şi MAKARISTE (Sfânta) *creează*
		THELETOS (Voitul) şi SOPHIA (Înţelepciunea)
HOROS (Limita dintre Lumea Divină sau Pleroma şi Lumea Terestră)		
	IISUS (*Eon creat de întreaga Pleromă*), trimis ca pereche pentru Sophia de Jos	SOPHIA DE JOS (Fiica Sophiei de Sus) *Patru pasiuni ale Sophiei de sus:* – Teama (*Substanţa Psihică*) – Tristeţea (*Substanţa Materială*) – Anxietatea (*Substanţa demonilor*) – Rugăciunea (DEMIURGUL)

Sistemul *Pleromei* şi *lumii terestre* după Valentin (sec. II d.H.)

există Propator, este deci ignorant şi se crede singurul Dumnezeu. Acest Demiurg este dumnezeul răzbunător al evreilor şi creştinilor iar Diavolul îi este superior deoarece nu ignoră existenţa lui Propator.

Prin crearea acestei lumi de jos a fost restabilită armonia în Pleroma iar Eonii decid să o salveze pe fiica fără formă a Sophiei, ce căzuse în haos. Toţi Eonii împreună creează astfel un alt Eon, pe Iisus, care va fi trimis de către Hristos şi Pneuma să o readucă în lumea divină. Astfel, Iisus modelează Înţelepciunea terestră (fiica informă a Sophiei) după asemănarea mamei sale celeste.

Acest sistem este o cosmologie şi o teologie în acelaşi timp, o supra-doctrină menită a unifica toate noţiunile cunoscute şi a justifica gnoza. Ea este în fond un amestec de învăţături recognoscibile în operele lui Platon, Philos şi Plotin, conţinând însă şi elemente ortodox creştine. În esenţă, ei susţineau opoziţia fundamentală între spirit şi materie, precum şi doctrina emanaţiei. Dumnezeu creează „emanând" acest număr de *eoni* care în final se vor întoarce la El printr-o *mântuire universală* (aceasta este doctrina resurecţiei totale sau *apokatastazei,* susţinută şi de Plotin, respinsă intens de creştinism întrucât excludea responsabilitatea persoanei).

Ca fenomen istoric, Gnosticismul a luat sfârşit în secolul al V-lea, odată cu victoria creştinismului în Imperiul Roman. În paralel se dezvoltase însă *Maniheismul,* care a supravieţuit mult timp, fie ca atare (în secolul al XI-lea, de exemplu, mai existau biserici maniheiste în Turkestan), fie sub forma unor reluări cum ar fi bogumilismul.

2.2. Maniheismul

Maniheismul este o sectă întemeiată de **Manu,** un persan din secolul al III-lea, care, devenind creştin, a încercat să introducă în teologia creştină concepţia dualismului ontologic fundamental, de sorginte Zoroastristă. Adepţii săi numeroşi au fost influenţaţi şi de dualismul gnostic. Învăţătura lor avea de asemenea surse esoterice (în sensul aceleiaşi *gnoze*) iar preocuparea fundamentală viza problema răului, postulând existenţa absolută sau principială a acestuia, alături de Dumnezeu sau Bine. Cele două principii, Răul şi Binele, se află la originea lumii: Răul creează tot ceea ce e rău în lume, din punct de vedere fizic şi moral, în vreme ce Binele sau Dumnezeu „emană" mai întâi Omul Primordial, apoi Spiritul

vieţii, apoi Sufletul Lumii sau Hristos (ca Fiu al Omului Primordial, restauratorul Luminii pe care Omul primordial o pierduse în lupta cu Răul).

Datorită acestei concepţii dualiste, ei considerau că omul are două suflete, unul care animă corpul şi al doilea, Sufletul de Lumină, parte a sufletului Universal (Hristos). Sufletul trupului este creat de forţele întunericului iar Sufletul de Lumină este o emanaţie a Luminii înseşi.

Atât la nivelul întregului Univers, cât şi la nivel uman, cele două forţe se află într-o permanentă luptă, acţiunea umană (bună sau rea) depinzând de raportul interior al acestor forţe şi nu de libera alegere. Cauza tuturor relelor este acest suflet material, materia în sine.

3. PĂRINŢI PRE-AUGUSTINIENI

Dacă Tatian şi Tertulian au rămas celebri prin atitudinea lor profund polemică faţă de filosofia greacă, alţi Părinţi s-au remarcat printr-o atitudine nu numai pozitivă, ci chiar printr-un efort de sinteză între credinţa creştină şi moştenirea greacă. Această tendinţă va rămâne dominantă pe tot parcursul Evului mediu.

3.1. Iustin Martirul

Iustin Martirul (apologet de secol II, numit uneori „Iustin Martirul şi Filosoful") este primul caz reprezentativ în acest sens. A trăit între anii 100–160. Născut din părinţi păgâni, el s-a convertit la creştinism înainte de anul 132 şi a fost martirizat la Roma. A scris două apologii, în fapt scrisori de pledoarie, prima fiind adresată împăratului Antonius Pius şi fiilor săi (Marc Aureliu şi Lucius Verus) iar a doua dedicată lui Marc Aureliu, în care solicita toleranţă faţă de creştini, într-o perioadă în care aceştia din urmă, refuzând ritualul religios roman, erau acuzaţi de lipsă de fidelitate faţă de Imperiu.

Cea mai cunoscută lucrare a sa este *Dialogul cu Trifon Evreul,* un dialog imaginar între un evreu şi un creştin[14], în care Iustin relatează felul în care s-a convertit la creştinism. Căutându-l pe Dumnezeu şi mai ales simţind nevoia de a se salva, a încercat să se apropie întâi de un Stoic. Acesta însă nu credea el însuşi în existenţa unui Dumnezeu, ceea ce lui Iustin i s-a părut o nebunie. A mers apoi la un Peripatetic, adică un urmaş al lui Aristotel, care i-ar fi solicitat onorariu. L-a părăsit pentru un pitagorician, care însă îi amâna căutarea mântuirii cu teorii matematice ale armoniei, cu astronomie şi geometrie, motiv pentru care, simţind că mântuirea este înaintea acestora şi nu condiţionată de ele, a mers mai departe, întâlnind un platonician. Acesta a fost în sfârşit pe potriva căutărilor sale: încuviinţarea că există lucrurile incorporale, aspiraţia spre contemplarea Ideilor, l-au făcut pe Iustin să creadă în scurt timp că a dat peste înţelepciune şi să aştepte viziunea lui Dumnezeu, însuşi ţelul filosofiei platonice. Înţelegând că a găsit filosofia adevărată, s-a retras la malul mării spre a medita. Aici a întâlnit un bătrân care, fiind creştin şi căzând de acord, până la un punct, cu filosofia platonică în termenii căreia Iustin îi vorbise, l-a întrebat ce crede despre suflet. Sufletul pre-există trupului şi transmigrează, fiind etern şi trecând dintr-un corp într-altul, ar fi spus Iustin, în deplin acord cu Platon. Dacă greşeşte, este pedepsit şi se încarnează într-o fiinţă inferioară, de exemplu o fiară. Dar, fiară fiind, neavând deci ştiinţă că a fost pedepsit, cum se mai poate sufletul salva? — l-ar fi întrebat bătrânul. „Atunci nici ele nu folosesc nimic de pe urma pedepsei, după câte se pare. Ba, aş putea spune chiar că nici măcar nu sunt pedepsite, de vreme ce ele nu pricep această pedeapsă“[15]. Şi iarăşi, bun fiind, dându-i-se ca recompensă vederea Formelor, de ce mai este apoi aruncat din nou în trup, unde uită tot ce a văzut? „Ce folos au sufletele care Îl văd,

[14] Se poate vorbi de existenţa unei adevărate cutume de redactare a unor asemenea dialoguri imaginare între creştini şi evrei. Înaintea lui Iustin exista un *Dialog între Iason şi Papiscus* (astăzi pierdut), pentru ca ulterior să apară o literatură vastă în acest sens, incluzând *Dialogul dintre Atanasie şi Zaheu* şi *Dialogul dintre Simon şi Aquila.* Destinaţia acestor dialoguri este incertă: ele puteau servi fie propagandei creştine în rândul păgânilor, fie uzului intern al comunităţilor creştine. Este aproape sigur că ele exprimau polemici reale, probleme arzătoare ale vremii. Vezi Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine, vol. I: de la apostolul Pavel la Constantin Cel Mare,* traducere de Hanibal Stănciulescu şi Gabriela Sauciuc, Polirom, Iaşi, 2001, pp. 224–225.

[15] Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Tryfon,* în: *Apologeţi de limbă greacă,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997, p. 126.

sau cu ce se deosebeşte sufletul care-L vede, de acela care nu-L vede, dacă nu-şi aduce aminte nici măcar de faptul că l-a văzut?"

Bătrânul îi spune că sufletul nu este nemuritor *prin natura* sa, ci pentru că *primeşte* nemurirea conform *voinţei* lui Dumnezeu, trăind atâta timp cât vrea Creatorul. Eternitatea sufletului este deci rezultatul voinţei lui Dumnezeu. Astfel se vădeşte şi bunătatea divină, mai degrabă decât în scenariul platonician. Acesta este momentul în care lui Iustin „i se aprinde o flacără în suflet" şi, după propria mărturisire, se simte cuprins de iubire pentru Profeţi şi pentru prietenii lui Hristos.

Trebuie observat că argumentarea lui Iustin conţine expresia unei forme orale a platonismului, lipsită de suportul textelor, cum era. În orice caz, întrebat de unde îşi trage înţelepciunea, bătrânul a răspuns că de la profeţii evrei, ale căror profeţii au fost împlinite de Creştinism.

Iustin va rămâne încredinţat şi va scrie în *Prima apologie* că ceea ce este adevărat în filosofia greacă provine de la Moise şi de la profeţi, considerând că cei care au trăit o viaţă raţională, în acord cu *logos*-ul, au trăit creştineşte, chiar dacă nu au fost conştienţi de aceasta, deci chiar dacă au trăit înainte de Hristos. Din acest punct de vedere, filosofia greacă este înţeleasă ca o *revelaţie* prin raţiune, având aceeaşi valoare pe care a avut-o revelaţia profeţilor evrei. Între filosofie şi creştinism există deci o continuitate.

Încercând să evite dificultăţile întâmpinate de teoria platonică despre suflet (problema transmigraţiei), Iustin va ajunge să considere că sufletele *nu sunt* eterne *prin natura* lor (spre deosebire de doctrina lui Platon, unde sufletele proveneau din lumea ideilor şi deci erau de aceeaşi natură cu Ideile), ci coruptibile şi decompozabile, adică muritoare. Ele pot supravieţui doar atât cât Dumnezeu le îngăduie. Dar, *de facto,* Dumnezeu *vrea* ca sufletele să trăiască etern şi deci, chiar dacă *prin natură* ele sunt muritoare, *de facto* ele sunt eterne. Eternitatea sufletelor nu este deci principială ci este *un privilegiu* pentru ele, pe care îl au prin participare[16].

[16] Nu este întru totul clar dacă Iustin considera sufletul ca fiind material, dar faptul de a fi coruptibil şi muritor, adică schimbător, şi fiinţând *prin participare,* poate constitui un argument în favoarea materialităţii sufletului. În orice caz, natura umană este la Iustin tripartită: trup, suflet (muritor rin natură) şi spirit sau *pneuma* (duhul vieţii, acel dar divin care conferă nemurirea).

3.2. Origen

Părinte alexandrin din secolul III, născut în 185 din tată creştin martir, Origen manifestă multe asemănări cu filosofii neoplatonici, cu Plotin chiar, existând chiar argumente pentru a se crede că Origen şi Plotin au fost elevi ai aceluiaşi maestru (Ammonius Saccas)[17]. Alături de Clement, al cărui elev a fost mai întâi, Origen reprezintă perioada de maximă înflorire a Alexandriei intelectuale. Origen a fost un spirit ascuţit şi pătimaş, scriind enorm, trăindu-şi credinţa intens şi îndrăznind până la autoflagelare. A murit în 254 de pe urma torturii din timpul persecuţiilor împăratului Decius, ca urmare a refuzului de a aduce sacrificii zeilor imperiali.

A lăsat o operă imensă, structurabilă astfel: a) texte exegetice (Scolii, Comentarii şi Omilii); b) texte teologice (*Despre principii, Contra lui Celsus, Despre rugăciune, Exortaţie la martiriu, Convorbiri cu Heraclide, Despre Paşte, Despre înviere, Despre naturi, Stromate* — ultimele trei fiind pierdute)[18].

Doctrina lui Origen conţine o evoluţie datorată faptului că limbajul teologic al vremii era încă în formare şi mai ales datorită angajării sale în numeroase polemici. De exemplu, într-o primă fază, Origen considera că Dumnezeul treimic nu este absolut imaterial, având o „corporalitate"

[17] Este nesigură şi insuficient cunoscută această poveste despre studiile lui Origen cu Ammonius Saccas. Mărturia lui Porfir (în *Viaţa lui Plotin*, 3,24—35 şi *Contra Christianos*, apud. Eusebius, *H.E.*, 6.19.7), luată ca atare de tradiţia exegetică, este că Origen ar fi fost elevul lui Ammonius Saccas (alături de Plotin, Longinus şi Erennius) şi, spre deosebire de maestrul său, un apostat, Origen s-ar fi convertit la creştinism. Începând cu secolul XVII, mulţi istorici au pus la îndoială precizia informaţiilor lui Porfir, arătând că Origen, teologul creştin, nu a fost acelaşi cu elevul lui Ammonius Saccas. Porfir i-ar fi confundat pe cei doi şi nu a avut posibilitatea să-şi verifice informaţia deoarece, când scria *Contra Christianos*, Plotin murise. Vezi de exemplu R. Goulet, „Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres...", în *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 57, 1977, pp. 471—496, menţionat la noi de Cristian Bădiliţă în Porphyrios, *Viaţa lui Pitagora.Viaţa lui Plotin*, ediţia citată, nota 26, p. 162. John Dillon, autorul unei importante monografii despre platonismul mediu, menţionează distincţia între cei doi Origen dar nu optează pentru ea (v. John Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Duckworth, London, 1977, pp. 380–383). Problema rămâne deschisă şi, după o discuţie sistematică a tuturor argumentelor, Frederic M.Schroeder spune că nu vede nici un impediment în a admite identitatea celor doi, deşi în final nu o susţine din lipsă de argumente (v. F.M.Schroeder, „Ammonius Saccas", în: *Aufstieg und Niedergang der Römischer Welt*, Band 36, 1987, în special pp. 493–509).

[18] Diviziunea aparţine lui C. Moreschini, E. Norelli, *Op.cit.*, pp. 301–334.

eterică, fără de care nu ar putea acţiona. Ulterior îşi revizuie această credinţă şi ajunge la vederi ortodoxe. Astfel, cele trei persoane ale trinităţii sunt deosebite faţă de toate creaturile prin trei caracteristici: imaterialitate absolută, omniscienţă şi sfinţenie substanţială. Ele sunt indivizibile ca fiinţă, ca prezenţă şi activitate.

Există însă o particularitate a concepţiei origeniene despre sfera de acţiune a celor trei persoane divine: Tatăl este creatorul, Fiul este răscumpărătorul iar Duhul — sfinţitorul. Această distribuire origeniană a „responsabilităţilor" persoanelor divine a stat la baza unor înţelegeri confuze şi a considerării ideii că Origen ar fi instituit o *ierarhie* de tip plotinian în trinitate, idee susţinută şi de faptul că, după părerea lui Origen, Tatăl reprezintă *principiul* (*arche*), originea sau *cauza* (*aitios*) şi *sursa* trinităţii. Au existat eretici ai vremii care şi-au argumentat poziţiile prin autoritatea lui Origen, cărora Sfântul Vasile şi Sf. Grigore de Nazianz le-au răspuns că Origen fusese înţeles incorect.

S-a putut susţine, astfel, că Triada plotiniană *Unu* — *Intelect* — *Suflet* se regăseşte în gândirea lui Origen: „Unul" lui Plotin a fost identificat în lucrarea *Despre principii*[19] (Περὶ ἀρχῶν) cu Dumnezeu-tatăl, de unde concluzia că Tatăl este suprafiinţial. Dumnezeu-Tatăl (ca „principiu" şi cauză) *generează* sau dă naştere *logos*-ului sau *Cuvântului,* similar cu Intelectul plotinian şi identic cu Dumnezeu-Fiul, a doua persoană a Trinităţii creştine. Dumnezeu este unul, simplu, desăvârşit.

Logos-ul sau cuvântul *conţine* în el însuşi *exemplarele* tuturor creaturilor (recunoaştem aici din nou Formele platonice, înţelese însă ca idei aflate într-un Intelect divin — *nous*), în acord cu care acestea sunt create. Această interpretare va deveni foarte cunoscută în Evul Mediu, prin intermediul lui Augustin şi — la Ioan Scottus Eriugena — prin scrierile Pseudo-Areopagitice. Imediat după *Logos* se află *Duhul* (sau *Spiritul*) *Sfânt,* identificat cu Sufletul lui Plotin, după care urmează, în ierarhia creaţiei, sufletele individuale.

Adoptarea acestei structuri a reprezentat sursa unor dificultăţi în doctrina lui Origen şi a unor tensiuni între acesta şi autorităţile ecleziale. În primul rând, lui Origen i-a fost atribuită tendinţa (antidogmatică) de a ierarhiza persoanele divine în funcţie de ordinea intervenţiei acestora în pro-

[19] Vezi Origen, *Scrieri Alese, Vol. III : Despre Principii. Convorbiri cu Heraclide. Exortaţie la martiriu,* Traduceri de T. Bodogae, N. Neaga, Zorica Laţcu, C. Galeriu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1984.

cesul creației, deși, pe de altă parte, Origen afirmă coeternitatea absolută a Cuvântului nenăscut cu Tatăl. În al doilea rând, posibilitatea apropierii origenismului de neoplatonism a permis identificarea *Logos*-ului cu Ideile și a Sufletului Universal cu sufletele individuale, făcând din om o ființă de natură divină. Totuși, Origen va deosebi Duhul Sfânt de sufletele individuale.

Creația („generarea") este *necesară* și *eternă*, teză de asemenea problematică, deoarece aparent pune pe același plan generarea sufletelor individuale cu generarea celei de a doua și a treia persoane divine. Deosebirea este că Dumnezeu intră în relație *necesară* cu Fiul și Duhul (Spiritul) Sfânt, dar într-o relație *contingentă* cu celelalte creaturi. Altfel spus, *creația* este necesară dar relația dintre creator și creaturi este *contingentă*.

Formularea în acest fel a doctrinei creației a dus la apariția altor dificultăți în înțelegerea doctrinei origeniene de către contemporanii săi. Putem observa că dacă a doua și a treia persoană ale Trinității sunt considerate creaturi, acuzația de Arianism la adresa lui Origen este una justă.

O altă teză importantă a lui Origen este cea conform căreia creația este *ex nihilo,* adică „din nimic". La început Dumnezeu era singur, neexistând o materie primordială *din care* să creeze ființele. Această concepție se deosebește de doctrina platonică a creației, în care Demiurgul are la dispoziție o materie și Forme. Origen argumentează adevărul acestei teze prin reducerea la absurd. Astfel, dacă ne imaginăm că a existat o materie primordială necreată, aceasta trebuie să fi existat ca un fel de substanță brută, *necauzată* și inexplicabilă. Dar aceasta înseamnă că nu există nici o rațiune suficientă pentru existența ei. *Quod erat demonstrandum*. Prin urmare, ipoteza preexistenței materiei nu este cu nimic mai plauzibilă decât cea a creației *ex nihilo*.

Lumea creată este o manifestare a Cuvântului. Cuvântul cunoaște pe Tatăl în întregime și din această cunoaștere produce toate cuvintele sau noțiunile posibile, acestea fiind la rândul lor făpturi libere, spirite, opere ale bunătății absolute. Ele își folosesc liberul arbitru pentru a se apropia de Dumnezeu. Unele se apropie mai mult, altele mai puțin, în funcție de credința și forța lor, rezultând astfel o ierarhie a spiritelor ce populează universul: pe treapta cea mai înaltă stau cetele îngerești necorporale, urmează îngerii ce au în grijă mișcarea astrelor, iar la urmă se află *oamenii*, spirite închise în trupuri. Fiecare creatură își ocupă în această ierarhie un loc ales în mod liber.

Sufletul uman este nematerial, dar închis într-un trup. Originea sa este acea de spirit descins direct din Dumnezeu, dar în momentul închi-

derii în trup, a avut loc un fel de „îngheţare" a acestui spirit[20]. Dacă Iustin Martirul ezitase în a afirma acest lucru, tocmai pentru a nu identifica sufletul uman cu sufletul universal, Origen riscă această acuzaţie spunând că sufletul uman descinde (prin *cauzare*) direct din Dumnezeu. Sufletul se va întoarce, împreună cu toate lucrurile, la Dumnezeu, aceasta însemnând că sufletul va fi salvat. Nu există infern, *răul* fiind un rezultat al *voinţei libere* a sufletului şi nu un apanaj al materiei. De fapt, pentru Origen sufletul *pre-există,* întruparea să fiind o cădere, ca rezultat al unei alegeri rele deliberate. Regăsim aici imaginea platonică a trupului ca închisoare.

Liberul arbitru nu este numai cauza căderii, ci şi agentul recuperării distanţei faţă de Dumnezeu. Ca fiinţă liberă, omul are în sine principiul mişcării spre bine. Deoarece este prin natura sa spirit asemănător lui Dumnezeu, sufletul uman este capabil, prin autocunoaştere şi asceză, să refacă legătura pe care a pierdut-o. Îl are ca sprijin pe Hristos, al cărui spirit este singurul care, deşi s-a întrupat, nu a pierdut nimic din identitatea sa divină. Jertfa lui Hristos este în acest fel un *dar divin,* cu care liberul arbitru al omului trebuie să colaboreze. Chiar şi îngerii şi, în final, întregul Univers, se vor întoarce la Dumnezeu prin intermediul lui Hristos[21].

Puterea lui Dumnezeu este finită şi ea trebuie să fie astfel pentru a fi perfectă. Regăsim cu acest prilej un alt element al culturii greceşti, familiar din argumentaţiile pitagoriciene şi parmenidiene. Pentru a fi perfectă (adică *desăvârşită*) o fiinţă trebuie să fie delimitată, definită, completă. Ceea ce este neclar, nedeterminat şi nedefinit, este imperfect. Asertarea omnipotenţei lui Dumnezeu ar da naştere unor paradoxuri care au marcat de altfel primele secole ale creştinismului, cum ar fi întrebarea dacă, în omnipotenţa sa, Dumnezeu poate să creeze o fiinţă mai perfectă decât El.

[20] Apud. É. Gilson, *Op. cit.*, p. 52.

[21] Această teorie ne duce cu gândul spre ideea *apokatastazei* sau, cum remarcă É. Gilson, spre cosmogoniile gnostice. Totuşi, se deosebeşte net de acestea din urmă prin optimismul său creştin. Vezi É. Gilson, *op.cit.*, p. 53. John Meyendorff apreciază că sistemul lui Origen este cel care are meritul de a fi făcut religia creştină acceptabilă în ochii neoplatonicilor (v. John Meyendorff, *Teologia bizantină*, traducere de Alexandru I. Stan, Editura Institutului biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 38).

3.3. Grigore de Nissa

Grigore de Nissa este unul din părinţii capadocieni de secol IV, alături de Vasile cel Mare, fratele său şi de Grigore din Nazianz, prieten comun, toţi numiţi şi părinţi „post-niceenieni"; a fost unul din cei mai profunzi gânditori creştini. A trăit între 335 şi aproximativ 394. Deşi botezat în tinereţe, ca şi fratele său, nu a ales o viaţă ascetică ci s-a dedicat studiilor academice, preluând o catedră de retorică. Părăseşte totul în scurt timp pentru a se alătura lui Vasile şi lui Grigore din Nazianz, cu scopul de a studia, retraşi, operele lui Origen şi ale lui Metodiu de Olimp.

Deşi a iubit studiul şi solitudinea, a fost numit, împotriva voinţei lui, episcop la Nissa, o localitate din Capadocia, Asia Mică. Dovedind o bunătate aproape naivă, a fost la un moment dat victima unor acuzaţii nedrepte care l-au aruncat în exil pentru o vreme scurtă. Este reabilitat şi revine în scaunul episcopal, participă la două sinoade ecumenice, fiind supranumit, datorită abilităţilor sale hermeneutice, „stâlp al dreptei credinţe".

Ca şi Origen, Grigore de Nissa este influenţat de neoplatonism, acceptând doctrina reîntoarcerii tuturor sufletelor la Dumnezeu (*apokatastasis,* restaurarea completă), deci efemeritatea iadului. Cele mai importante scrieri sunt *Despre formarea omului* (cunoscut în Evul Mediu sub numele de *De hominis opificio*), *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor şi la cele opt fericiri* şi *Dialogul cu Macrina despre suflet şi nemurire.* Grigore de Nissa a încercat să rezolve problemele filosofice şi teologice de care s-a ocupat astfel încât să fie în deplin acord cu credinţa şi cu raţiunea umană, din acest punct de vedere putând fi asemănat cu Toma din Aquino.

Creaţia este un *act liber* (nu necesară, ca la Origen), sufletele au *liber arbitru,* deci răul este un rezultat al acestuia. „Omul este demiurgul răului", căci, asemeni lui Dumnezeu care dă formă materiei în acord cu Ideile, omul încearcă să-şi manifeste tendinţa creatoare dar din ignoranţă „tulbură apele". Prin urmare răul nu are autonomie ontologică. El este opera omului. Nici materia nu poate fi sursa răului, din moment ce în Ziua de apoi sufletele se vor întoarce la Dumnezeu împreună cu trupurile lor. Trupul este de fapt o sumă de calităţi inteligibile[22].

[22] Este interesant de comparat această teză cu cea a lui Scotus Eriugena („există tot ce cade sub simţuri sau intelect") dar şi cu teoria lui Berkeley despre existenţa ca percepţie.

Concepţia mistică a lui Grigore de Nissa este importantă pentru a putea urmări sursa şi traseul unor idei din filosofia medievală, deoarece aici începe o importantă distincţie ce va influenţa până în ultimele lor consecinţe câteva curente de gândire scolastice.

Dumnezeu este fiinţă, fiinţă prin excelenţă. Dacă înţelegem această fiinţă ca având natură inteligibilă (identificând, în tradiţie parmenidian-platoniciană, divinitatea cu gândirea) atunci trebuie să acceptăm că relaţia omului cu Dumnezeu este una intelectuală. Extazul mistic este unul intelectual iar căutarea lui Dumnezeu înseamnă cunoaştere („lumină“, „înţelegere“).

Dacă, pe de altă parte, considerăm că Dumnezeu este *deasupra* fiinţei noastre, având deci o natură incompatibilă cu ceea ce noi putem înţelege vreodată ca oameni, atunci nu putem decât să concepem relaţia cu divinitatea ca pe una afectivă, axată pe iubire şi deci incompatibilă cu ceea ce intelectul ne-ar putea oferi. După Grigore de Nissa, Dumnezeu are *cel mai mare grad de realitate,* lucrurile sensibile nefiind decât palide reflexii ale Sale. Capacitatea cognitivă a oamenilor este limitată şi orientată spre lucrurile materiale, ceea ce înseamnă că relaţia omului cu Dumnezeu nu poate fi una intelectuală ci una bazată pe *voinţă* şi *iubire,* dincolo de intelect. Această convingere stă la baza unei lungi tradiţii mistice care se va manifesta în paralel cu cea *intelectualistă,* ce va porni de la Augustin. Dacă Augustin va înţelege extazul mistic ca pe o *lumină orbitoare* (o metaforă gnoseologică, strâns legată de analogiile platoniciene ale cunoaşterii cu lumina), Grigore de Nissa lansează o altă categorie de analogii, cele ale extazului ca *întuneric* şi *iubire,* ca *necunoaştere*[23]. Dumnezeu poate fi înţeles

[23] Această direcţie mistică se regăseşte mai târziu, în secolul XIV, atât în Bizanţ (sub forma isihasmului propovăduit de Grigore Palamas), dar şi în Occident. O ilustrare foarte interesantă a acestei direcţii mistice în Occident ne-o poate oferi un fragment din celebrul tratat mistic anonim de secol XIV, *The Cloud Of Unknowing*: *„Sufletul nostru, prin virtutea dată de această graţie, este creat pentru a putea înţelege complet pe Dumnezeu numai prin iubire; El este de neînţeles pentru oricare din puterile de cunoaştere create, cum ar fi un înger sau un suflet omenesc (mă refer la cunoaşterea lor şi nu la iubire, de aceea le numesc puteri cunoscătoare). Dar, vezi : toate creaturile raţionale, fiecare în parte, înger sau om, au prin sine şi în sine o putere de acţiune principală numită putere cunoscătoare, precum şi o altă putere de acţiune principală numită putere de iubire. Pentru prima din aceste puteri, adică pentru cea cunoscătoare, Dumnezeu — adică creatorul acestor puteri — este incomprehensibil. Iar prin cea de-a doua, adică prin puterea de iubire, El este cognoscibil în mod desăvârşit fiecărei făpturi individuale“. (The Cloud of Unknowing and Related Treatises*, Phyllis Hodgson, ed., p. 10 lines 26–37). Trad. Claudiu Mesaros.

numai prin iubire, neexistând intelect uman capabil să substituie relaţia afectivă cu Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu este *fiinţă* dar nu neapărat şi inteligibil pentru noi[24].

Totuşi, afirmarea, de către Grigore de Nissa, a naturii inteligibile a lui Dumnezeu (deşi nu neapărat pe măsura intelectului nostru) constituie un punct important şi pentru istoria tradiţiei „intelectualiste". Emergenţa filosofiei arabe în Occident (Scolastică) va readuce în atenţie teza raportului intelectual cu Dumnezeu. O poziţie asemănătoare cu a lui Grigore de Nissa o va avea Moise Maimonide, filosof evreu din secolul XII. În Evul Mediu occidental Grigore de Nissa va fi confundat adesea cu Grigore din Nazianz, uneori ei fiind consideraţi unul şi acelaşi personaj, sub apelativul „Grigore Teologul".

3.4. Grigore din Nazianz

Sfântul Grigore din Nazianz s-a născut în jurul anului 329 d.Hr, la Nazianz, Capadocia, studiind la Cezareea, Alexandria şi Atena. În anul 362 este hirotonit preot, iar în 372 Episcop de Nazianz. Nouă ani mai târziu devine episcop de Constantinopol, poziţie pe care o refuză, socotind însărcinarea prea dificilă. Moare în casa sa natală în anul 389 sau 390.

Grigore din Nazianz este un bun cunoscător al ideilor filosofice greceşti, platonismul său fiind unul din elementele constitutive ale discursului despre predicabilitatea lui Dumnezeu.

3.4.1. Divinitatea este incomensurabilă cu intelectul omenesc

În *A doua cuvântare teologică* se afirmă imposibilitatea cunoaşterii raţionale şi discursive a lui Dumnezeu: „a-l exprima este cu neputinţă, cum a spus cineva din filosofii elini", spune Grigore, făcând o aluzie la Platon, după care adaugă: „însă, după mine, a exprima pe Dumnezeu este cu neputinţă, dar a-L înţelege e şi mai imposibil"[25].

[24] Aceasta este o distincţie de factură aristotelică, între cunoaşterea în sine şi cunoaşterea *pentru noi*.

[25] Grigorie din Nazianz, *Cele 5 cuvântări teologice,* Traducere din limba greacă, introducere şi note de D. Stăniloae, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 24.

Grigore aduce astfel o observaţie critică pretenţiei filosofilor elini de a cuprinde raţional pe Dumnezeu. Platon încercase să rămână fidel principiului *impredicabilităţii,* fără a nega explicit posibilitatea *înţelegerii* Demiurgului. Platon fusese, în cele din urmă, încrezător în posibilitatea intelectului de a fi *afectat* de transcendenţă, datorită identităţii de natură între suflet şi Idei.

Replica creştină a lui Grigore este că intelectul uman nu se poate ridica la cunoaşterea Creatorului său; fiind la rândul său creat, intelectul nu poate înţelege adecvat nici pe Creator, dar nici restul creaţiei deoarece pentru aceasta ar trebui să se ridice deasupra statutului de creatură. Dumnezeu nu este trans-raţional şi nici supra-fiinţial, dar este pur şi simplu mult prea mare pentru a putea fi cuprins. Există astfel o incomensurabilitate între Creator şi creatură. Grigore consideră această incomensurabilitate ca pe un argument suficient pentru negarea posibilităţii cunoaşterii lui Dumnezeu, a cărui măreţie nu poate fi cuprinsă în mod relevant de către micimea intelectului uman.

Nici măcar creaţia, în ansamblul ei, nu este pe măsura acestui intelect. Este respinsă, astfel, inclusiv posibilitatea unei *fizici* autentice. Intelectul nu are la dispoziţie decât „umbrele" lucrurilor, palidele proiecţii despre care vorbise Platon în mitul peşterii.

În consecinţă, deşi intelectul uman nu e incompatibil cu Dumnezeu (fiind creaţia Sa), Dumnezeu împreună cu lucrurile constituie o realitate mult superioară intelectului nostru, între ele existând o disproporţie atât de mare încât le face incomensurabile. Trebuie să ne limităm la două afirmaţii: a) Dumnezeu există (afirmaţie de credinţă) şi b) Nu cunosc *ceea ce este* Dumnezeu (afirmaţia gnoseologică).

Negarea posibilităţii cunoaşterii adecvate a creaturii (ca creatură divină şi nu ca aparenţă) ar putea constitui temeiul pentru a-i atribui lui Grigore o poziţie sceptică. El preîntâmpină şi respinge acest lucru, spunând că *nu mărturiseşte neştiinţa,* ci doar lipsa cunoştinţei a *ce este* ceva. Scepticii practicau principiul imposibilităţii de a şti dacă ceva *este* sau *nu este*. Grigorie, dimpotrivă, afirmă convingerea că ceva este, depăşind principiul sceptic prin asumarea acestei afirmaţii.

3.4.2. Natura ca „semn“ al existenţei lui Dumnezeu

Pentru justificarea ei Grigore se foloseşte de argumentele armoniei şi mişcării (ce aveau să devină celebre abia peste aproape un mileniu, prin *Summa theologiae* a lui Toma de Aquino). Astfel, după ce se îndoise de posibilitatea edificării unei cunoaşteri esenţiale a universului fizic, *în calitatea lui de creatură,* Grigore acreditează ideea că lucrurile create pot fi cunoscute totuşi, dar nu în mod esenţial, deoarece principiile funcţionării lor sunt principii ale creaţiei; acestea sunt incomensurabile cu intelectul uman.

Ceea ce putem cunoaşte este, cel mult, *manifestarea* lucrurilor create, mişcarea lor, adică felul în care ne apar, fără ca această apariţie să ne-o putem şi explica. Astfel, observăm (aidoma prizonierilor din peştera lui Platon) că în faţa noastră se perindă nişte „umbre“, adică lucrurile; vedem că această „perindare“ are loc într-o anumită ordine sau *armonie*. Nu ştim care este cauza acestui ansamblu unitar şi armonios, dar ştim, cu siguranţă, că el nu este întâmplător. Chiar dacă ar fi întâmplător, ceva ar trebui să-l pună în mişcare ordonată. Trebuie să existe un Autor. De asemenea *mişcarea* însăşi, la rândul ei, trebuie să fie susţinută de ceva, în direcţia păstrării acestei armonii.

Mişcarea şi armonia sunt accesibile intelectului ca forme de manifestare ale creaţiei. Este impropriu să ne limităm la a observa existenţa unei armonii fără a ne încredinţa că ea are şi un Autor. Căci, spune Grigore, „văzând cineva o chitară împodobită cu cea mai mare frumuseţe şi auzind armonia ei, nu va putea să nu ştie de făcătorul ei şi cântăreţul ei, trecând la el cu înţelegerea, chiar dacă nu-l cunoaşte prin vedere?“[26].

[26] Grigorie din Nazianz, *loc. cit.*, p. 25.

4. AUGUSTIN

4.1. Viaţa şi opera

Augustin este unul din cei mai influenţi gânditori, poate cel mai influent dintre toţi, mai ales dacă ţinem seama de faptul că inclusiv platonismul a influenţat gândirea medievală *prin intermediul* lui Augustin. El rămâne o autoritate mai mult de o mie de ani după moartea sa, influenţând, de exemplu, gândirea lui Descartes.

Augustin era, prin educaţia sa, retor şi nu filosof, fapt ce explică stilul fascinant şi fără tendinţe sistemice al scrierilor sale, probabil şi aparenta lipsă de consecvenţă între anumite idei. Cultura epocii sale era în general una literară, întemeiată pe gramatică şi retorică, având drept ideal formarea oratorului perfect[27]. Augustin face parte, însă, dintre aceia care, în fiecare epocă, contrar spiritului literar-retoric, optează pentru „convertirea la filosofie".

Gândirea sa este una de influenţă platonică, ceea ce se poate argumenta pornind de la următoarele idei: a) valoarea gnoseologică a

[27] Henri Irénée Marrou, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, traducere de Dragan Stoianovici şi Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p 20.

experienţei interne; b) credinţa în caracterul revelator al scrierilor platoniştilor; ca şi în cazul lui Iustin Martirul, la apropierea lui Augustin de creştinism a contribuit teoria Ideilor şi convingerea că există lucruri imateriale, ce nu pot fi imaginate, cum sunt Ideile sau obiectele matematice[28].

S-a născut în Tagaste (astăzi Souk Ahras), Numidia, în anul 354. Tatăl său, Patricius, era păgân iar mama, Monica, o practicantă exemplară a creştinismului. Educaţia elementară a lui Augustin, primită în oraşul natal, era una creştină. A învăţat mai apoi la Madaura şi Cartagina. Aici intră pe drumul păcatului, cum spune în *Confesiuni,* dedicându-se unei vieţi carnale.

Între 373 şi 383 este profesor de Retorică la Tagaste şi apoi la Cartagina, perioadă în care, lecturând dialogul *Hortensius* de Cicero, care îndeamnă la iubirea înţelepciunii eterne, îşi va schimba viaţa, luând o turnură decisivă. Va deveni manihean.

Curând îşi dă seama de contradicţiile interne ale maniheismului. Episcopul manihean Faustus nu îi poate răspunde la întrebări, iar Augustin se retrage din sectă. Pleacă la Roma pentru a întemeia o şcoală de Retorică, dar, neavând succesul la care se aştepta, se mută la Milano.

Se dedică apoi studiului în Noua Academie Platonică, la momentul respectiv influenţată de scepticism. Învăţăturile conform cărora trebuia să se mulţumească cu poziţia sceptică a adevărului probabil nu îl vor mulţumi. Îl întâlneşte pe Sf. Ambrozie, asistă la predicile acestuia şi viaţa sa trece printr-un nou moment de cotitură. Regăsind acea fervoare pentru căutarea adevărului absolut, studiază învăţătura platoniciană, încercând, în acelaşi timp, să lupte cu tentaţiile sale carnale. Tocmai când se gândea să se căsătorească cu mama copilului său din flori, spre a da legitimitate unei relaţii din tinereţe, se implică într-o nouă poveste amoroasă. Este un moment de maximă tensiune în conştiinţa sa. Acesta este momentul celebrei sale convertiri, relatată în cartea a opta din *Confesiuni.* Retras în grădină spre o „dramatică examinare a adâncurilor fiinţei sale", Augustin aude o voce a unui copil din casa vecină, spunând: „*Tolle, lege; tolle, lege*" („ia şi citeşte; ia şi citeşte!"). Nu-şi amintea însă nici un cântec de copii care să conţină aceste vorbe şi, imediat, şi-a dat seama că îi vorbise o voce divină. Luând „Cartea

[28] De aici nu trebuie să se înţeleagă că Augustin s-a convertit la creştinism *datorită* doctrinei platoniciene. Platonismul a contribuit, prin cele câteva compatibilităţi doctrinare, la *apropierea* lui Augustin de religia creştină, ca şi în cazul lui Iustin de altfel. *Convertirea* propriu-zisă este un moment ulterior, distinct.

apostolului", citi primele cuvinte care îi căzură sub ochi: „Nu în ospeţe şi în beţii, nu în desfrânări şi în fapte de ruşine, nu în ceartă şi în pizmă; ci îmbrăcaţi-vă în Domnul Iisus Hristos şi grija faţă de trup să nu o faceţi spre pofte". Acesta este momentul convertirii sale. Se botează în 387. După convertire, se dedică studiului Scripturilor, combaterii Maniheismului şi a altor erezii. În 395 devine Episcop de Hippona, în Africa de Nord. Moare în 430, după treizeci şi cinci de ani dedicaţi activităţii episcopale.

În acest moment, Imperiul Roman era deja supraextins şi muribund, iar vandalii se pregăteau să atace chiar cetatea episcopală a lui Augustin. Marea Romă avea să devină o amintire (cucerită în 493 de ostrogoţi), iar Europa Occidentală va intra în Evul său întunecat, vreme de patru secole, până la renaşterea carolingiană.

Opera lăsată de Augustin este extrem de vastă, numai lista titlurilor are dimensiuni impresionante[29]: *Adnotationes in Job* (scrisă în 399), *De adulterinis coniugiis* (420), *Adversus Iudaeos* (428/9), *De agone christiano* (396), *De bono coniugali* (401), *De bono viduitatis* (414), *De baptismo contra donatistas* (400/1), *De beata vita* (386), *Breviculus conlationis cum donatistis* (411), *Contra academicos* (386), *Contra Adimantum* (393/4), *Contra adversarium legis et prophetarum* (420), *Contra Cresconium grammaticum et donatistam* (405/6), *Contra partem Donati post gesta* (411), *Contra epistulam quam vocant 'fundamenti'* (396), *Contra epistulam Parmeniani* (400), *Contra duas epistulas pelagianorum* (420/1), *Contra Faustum manichaeum* (397/9), *Acta contra Felicem manichaeum* (404), *Acta contra Forunatum manichaeum* (392), *Contra Gaudentium donatistarum episcopum* (419), *Contra Iulianum* (421/2), *Opus imperfectum contra Iulianum* (429/30), *Contra litteras Petiliani* (400/3), *Contra Maximinum arrianum* (427/8), *Contra mendacium ad Consentium* (420), *Contra priscillianistas et origenistas* (415), *Contra sermonem arrianorum* (418/19), *Contra Secundinum manichaeum* (398), *De catechizandis rudibus* (399), *De civitate dei* (413–426/7), *Conlatio cum Maximino arrianorum episcopo* (427/8), *De consensu evangelistarum* (399/400), *De continentia* (394/5), *De correptione et gratia* (426/7), *De cura pro mortuis gerenda* (422?), *De dialectica* (387), *De disciplina christiana* (398), *De diversis quaestionibus* LXXXIII (388/96), *De diversis quaestionibus VII ad Simplicianum* (396), *De divinatione daemonum* (407), *De doctrina christiana* (396 [terminată în 427]), *De duabus animabus contra manichaeos* (391/2), *De octo Dulcitii quaestionibus*

[29] După Augustine, *Confessions,* the edition of the Latin text and commentary by James J. O'Donnell, Oxford: Clarendon Press, 1992.

(422/5), *De gestis cum Emerito donatistarum episcopo* (418), *Enarrationes in Psalmos* (392/417), *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* (422), *Epistula (epistulae)* (386 430), *Epistula ad catholicos, De secta donatistarum* (405), *Sermo de excidio urbis Romae* (411), *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos* (394), *De fide et operibus* (413), *De fide et symbolo* (393), *De fide rerum invisibilium* (400), *Epistolae ad Galatas expositio* (394/5), *Gesta conlationis Carthaginiensis* (411), *De gestis Pelagii* (417), *De Genesi contra manichaeos* (388/90), *De Genesi ad litteram* (401 15), *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (393/4; 426/7), *De gratia et libero arbitrio* (418), *De gratia Christi et de peccato originali* (426), *De grammatica* (387), De *haeresibus* (428), *De immortalitate animae* (387), *Tractatus in Iohannis epistulam ad Parthos* (406/7), *Tractatus in evangelium Iohannis* (406 21?), *De libero arbitrio* (387/8–391/5), *Locutiones in heptateuchum* (419), *De magistro* (389/90), *De mendacio* (394/5), *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (388), *De musica* (388/90), *De natura boni* (398), *De natura et gratia* (413/15), *De natura et origine animae*(419/20), *De nuptiis et concupiscentia* (419/21), Obiurgatio, *De opere monachorum* (401), *De ordine* (386), *Ordo monasterii*, *De patientia* (417/18), *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum* (411/12), *De perfectione iustitiae hominis* (415), *De dono perseverantiae* (428/9), *Praeceptum, De praedestinatione sanctorum* (428/9), *Psalmus contra partem Donati* (394), *Quaestiones evangeliorum* (399/400), *Quaestiones in heptateuchum* (419), *Quaestiones XVII in Matthaeum* (?), *De octo quaestionibus ex veteri testamento* (?), *De quantitate animae* (387/8), *Retractationes* (426/7), *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* (394/5), *Sermones* (392 430), *Sermo ad Caesariensis plebem* (418), *De sermone domini in monte* (393/6), *Soliloquia* (386/7), *Speculum* (427), *De spiritu et littera* (412), *Sermo de symbolo ad catechumenos* (?), *De trinitate* (399 422/6), *De unico baptismo contra Petilianum* (410/11), *De utilitate credendi* (391/2), *De utilitate ieiunii* (408), *De vera religione* (390/1), *De sancta virginitate* (401).

De un interes special, din perspectiva istoriei filosofiei, sunt *Confessiones* (Confesiuni), *Contra academicos* (Contra academicilor), *De Vita Beata* (Despre viaţa frumoasă), *De ordine* (Despre ordine), *Soliloquia* (Solilocvii), *De immortalitate animae* (Despre eternitatea sufletului), *De magistro* (Despre învăţător), *De musica* (Despre muzică). Ediţiile principale ce conţin textele augustiniene sunt Migne, P., *Patrologia Latina,* vol. XXXII-XLVII, şi *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* Pragae-Lipsiae-Vindobonae, începând cu 1887.

4.2. Augustin şi Scepticismul

Pentru o perioadă Augustin este atras de scepticismul Academiei platonice târzii, pentru ca, treptat, să-şi modifice atitudinea astfel încât una din primele sale scrieri de după convertire este *Contra academicilor,* un atac la adresa scepticismului academic.

Scepticii argumentau că ceea ce ne oferă simţurile este incert şi înşelător: un băţ introdus în apă ne pare frânt, un turn pătrat pare rotund privit de la o anumită distanţă etc. *Altă sursă a cunoaşterii nu există*, deci cunoaşterea este îndoielnică. Augustin nu împărtăşeşte acest „empirism" al scepticilor, fiind de părere că cunoaşterea nu provine în întregime din simţuri. Simţurile, deşi cu adevărat limitate şi nedemne de încredere, au o utilitate practică şi trebuie să le luăm ca punct de pornire în acest sens relativ.

În *Confesiuni, X,* Augustin va deosebi între lucrurile care se află în minte în mod direct (în sine) şi lucrurile care sunt prezente în minte indirect, prin reprezentare sau imagine. De bună seamă, o achiziţie culturală din vremea educaţiei sale sceptice, căci, în momentul când critică scepticismul (adică doctrina pe care tocmai o părăsise), pune problema la fel: în senzaţie lucrurile sunt prezente indirect, prin reprezentări, date senzoriale sau impresii. Prin urmare nu avem acces la obiectele exterioare însele, decât la imaginile şi impresiile pe care simţurile ni le dau despre acestea. Ceea ce se află în mintea noastră nu este un lucru ci o imagine sau o reprezentare a lui. Nu suntem deci îndreptăţiţi să judecăm *ca şi cum* am avea acces la lucrurile însele, ci *ca şi cum* am avea acces la imaginile lor, spunând: „Văd imaginea (reprezentarea, semnul, intermediarul) unui băţ frânt în apă", în loc de „Văd un băţ frânt". Căci, dacă lucrurile nu ne sunt accesibile în sine ci numai prin *intermediul* imaginilor, *imaginile* însele sunt indiscutabile căci se află nemijlocit în mintea noastră. Putem să ne înşelăm asupra unui obiect (necunoscându-l pe el, ci o imagine a lui, care poate fi eronată), dar nu ne putem înşela asupra *imaginii* pe care o avem (căci pe aceasta o avem în mod nemijlocit în mintea noastră). Mintea se înşeală asupra obiectelor materiale, dar nu se poate înşela asupra imaginilor pe care le are. Aceste imagini sunt *în minte* şi, chiar dacă nu sunt obiectele însele, sunt nişte *mesaje* despre obiecte. Acesta este momentul îndoielii sceptice. Scepticii se îndoiesc de adevărul acestor mesaje, a imaginilor, în măsura în care — noi neavând acces la obiecte — ele nu pot fi niciodată verificate de către mintea noastră. Îndoiala sceptică este, până în acest

punct, rezonabilă, fiind expresia unei dileme care îl va frământa peste secole şi pe Kant: obiectul pe care vreau să-l cunosc, ca lucru în sine, îmi este inaccesibil, tot ceea ce pot percepe este un *fenomen;* dar cum pot şti dacă acest fenomen nu este pur subiectiv şi arbitrar?

Augustin ocoleşte această dilemă spunând că imaginile însele, fiind prezente în minte nemijlocit, pot constitui un dat *principial* cert pentru mintea noastră. Nu putem spune despre *lucruri* nimic fără a greşi, dar putem spune ceva, despre imagini şi reprezentări, fără riscul de a greşi: „este principial cert că *am imaginea* unui băţ frânt în apă". Aceasta este prima parte a criticii aduse scepticilor. Scepticii se îndoiau de posibilitatea cunoaşterii pornind de la caracterul înşelător al simţurilor, care li se părea că, deformând imaginea lucrurilor percepute, anulează posibilitatea oricărei certitudini. Augustin le răspunde că tocmai conştientizarea acestei *bariere* este prima certitudine pe care o avem.

Cel de-al doilea pas al demersului critic porneşte de la anularea premisei sceptice conform căreia simţurile sunt singura sursă a cunoaşterii. Trebuie să acceptăm, conform lui Augustin, că mintea are acces şi la altceva decât la ceea ce îi furnizează simţurile. În primul rând, ea poate conştientiza faptul că are acces nemijlocit la *imagini,* care, deşi nu sunt cópii fidele ale lucrurilor fizice, pot fi, *ca atare* (ca imagini), obiecte ale cunoaşterii. În al doilea rând, mintea însăşi, sub forma actelor sale, este o prezenţă nemijlocită, deci un dat principial cert. Putem şti *nemijlocit* că *avem o minte sau un intelect* (ce ar putea mijloci acest fapt?), că *mintea sau intelectul nostru are viaţă, deci noi înşine avem viaţă* (iarăşi, nimic nu se interpune între minte şi propriul său act de a fi în viaţă) şi, ca o consecinţă, ştim că, având viaţă, *existăm.*

Premisa principală a acestui tip de argument este identitatea („nemijlocirea") dintre subiect şi intelect: *eu* înseamnă *intelectul meu.* Este premisa care va justifica, în epoca modernă, curentul *raţionalist,* dar este în acelaşi timp şi o premisă care subzistă în însuşi miezul empirismului (ca şi al scepticismului combătut de Augustin): acceptând că singura sursă a cunoaşterii este senzaţia, presupunem că vorbim despre accesul la un obiect al cunoaşterii (lumea externă a obiectelor materiale) al unui *intelect cunoscător,* diferit de lumea externă, intelect cu ajutorul căruia eu, subiectul, cunosc ceea ce îmi dau simţurile. Empirismul nu poate face abstracţie de această presupoziţie decât cu riscul de a postula imposibilitatea principială a cunoaşterii: chiar dacă simţurile, sursa unică a cunoştinţelor, ar furniza informaţii certe despre lumea externă, în absenţa identităţii intelectului cu subiectul aceste informaţii nu ar avea cui să se adreseze,

căci procesele de memorare, analiză, sinteză, abstractizare etc. ar fi cel puţin îndoielnice pentru un subiect care nu şi-ar asuma paternitatea lor.

Augustin porneşte de la această premisă (aşa cum va face şi Descartes, mai târziu) şi, postulând natura intelectuală a subiectului cunoscător (identitatea eu-intelect), formulează, înaintea lui Descartes, un argument ontologic.

În afară de actele minţii, Augustin mai admite posibilitatea unor adevăruri nemijlocite pe care nu le-am dobândit prin simţuri: adevărurile matematicii şi propoziţiile etice *a priori* (de exemplu: „Binele este preferabil răului"). Aceste adevăruri nemijlocite sunt prezente *în sine* în mintea noastră şi nu altfel; ele *trebuie* să fie aşa din moment ce le cunoaştem cu certitudine. Datorită acestor argumente scepticismul este de nesusţinut: cunoaşterea certă *este posibilă* dar nu prin simţuri ci prin *introspecţie*.

Lovitura de graţie adusă scepticismului se găseşte însă în micul tratat *Despre fericire*. Dacă concedem scepticilor că atingerea adevărului este imposibilă, atunci ei, scepticii, care totuşi se află în *căutarea* adevărului, se găsesc în situaţia de a nu fi fericiţi. Dar „nu este fericit cel ce nu are ce-şi doreşte (...); or, nimeni nu este înţelept dacă nu este fericit: deci un academic nu este înţelept"[30]. Ulterior, creştinismul se va dovedi foarte receptiv la această teză augustiniană a căutării adevărului în suflet, care va dobândi — chiar în formularea lui Augustin — dimensiuni mistice.

4.3. Sufletul şi corpul

În textul său *De moribus ecclesiae catholicae* (Despre practicile bisericii Catolice)[31] Augustin discută problema omului ca şi compozit din suflet (*anima*) şi trup. Nu vom numi „om" nici un trup neînsufleţit dar nici un spirit fără trup. Doar unirea lor dă o fiinţă omenească, astfel încât trebuie să ne întrebăm care este natura acestei unităţi. În maniera dialecticii clasice, Augustin încearcă să distingă mai multe sensuri pentru a-l identifica pe cel potrivit.

Astfel cuvântul „om" poate desemna o unire între două elemente, ca şi cuvântul „pereche". Nici unul din elementele unei perechi (să zicem

[30] Augustin, „Despre fericire", II.14, în: Seneca, Augustin, *Despre viaţa fericită*, traducere din latină de Vichi Eugenia Dumitru (Seneca) şi Ioana Costa (Augustin), note de Cristian Bădiliţă şi Ioana Costa, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 108.

[31] De asemenea, vezi *De Civitate Dei*, XIX, 3.

o pereche de cai) nu este el însuşi „perechea" decât atunci când se află împreună cu un al doilea. În acest caz, sufletul şi corpul sunt *la fel de importante* pentru om, la fel ca şi elementele unei perechi.

În al doilea rând, avem cazul cuvântului „opaiţ". Nici suportul (o bucată de ceramică) nici flacăra nu reprezintă propriu-zis un opaiţ ci numai ambele. Simpla bucată de ceramică nu este încă un opaiţ (decât în potenţă), iar focul în sine nu este nici el un opaiţ, ci mai degrabă o conflagraţie. Cazul este diferit de primul pentru că nu *perechea* ceramică-foc dă opaiţul ci *obiectul de ceramică,* dar numai în momentul în care este aprins. Conform acestei analogii, am putea numi „om" numai trupul, sufletul fiind numai elementul (necesar) care-l actualizează. Altfel spus, trupul poate fi înţeles deja ca un om în potenţă.

În al treilea caz, avem cuvântul „călăreţ". Un călăreţ nu poate fi călăreţ decât atunci când se află călare pe un cal. Calul singur nu mai păstrează nici o legătură cu cuvântul „călăreţ", deşi călăreţul singur, în absenţa unui cal, poate fi numit călăreţ, căci are această pricepere. Avem însă un călăreţ propriu-zis doar atunci când o persoană este deasupra unui cal, strunindu-l şi stăpânindu-l. Conform analogiei, întrebarea devine: putem numi sufletul „om" în absenţa trupului, chiar dacă nu avem un om propriu-zis decât atunci când sufletul „călăreşte" un trup, stăpânindu-l şi strunindu-l?[32]

În *De Civitate Dei*, Augustin atribuise aceste trei alternative unui filosof roman eclectic, Varro, spunând că acesta, alegând primul caz ca fiind verosimil şi spunând că o viaţă bună este un amestec între bunurile trupeşti şi cele sufleteşti, a judecat superficial, gândindu-se numai la viaţa *de aici*. În *De moribus ecclesiae catholicae,* Augustin alege a treia variantă, sufletul fiind deci omul în mai mare măsură decât trupul său, având o hegemonie legitimă, aşa cum spusese şi Platon.

Despre natura sufletului aflăm, din *De quantitate animae* (Despre mărimea sufletului), că acesta este o substanţă făcută să guverneze trupul. În acest tratat Augustin defineşte de fapt intelectul (*animus*), cele două noţiuni (*animus-anima*) fiind strâns legate. În orice caz, ceea ce trebuie să reţinem este că relaţia sufletului cu trupul este una de guvernare şi stăpânire.

[32] Fără a o formula conştient, Augustin intuieşte aici *teoria conotaţiei termenilor*, în vogă abia prin secolul 14. Astfel, conform celui de al doilea şi celui de al treilea caz, cuvântul „om" desemnează trupul şi *conotă* sufletul, respectiv, desemnează sufletul *conotând* trupul. Observaţia îi aparţine lui Paul Vincent Spade, *A Survey on Mediaeval Philosophy, vol. 1,* copyright Paul Vincent Spade, 1985 (mss, internet).

4.4. Problema răului

Problema răului se află în strânsă legătură cu problema liberului arbitru. În perioada în care activează Augustin, filosofia neoplatoniciană, sectele gnostice şi maniheene erau la modă şi se confruntau direct cu creştinismul[33]. Augustin însuşi mărturiseşte că această problemă i-a „frământat adolescenţa, împingându-l spre eretici“[34].

Este momentul să menţionăm credinţa lui Augustin, similară cu cea a lui Platon, că universul are o ordine intrinsecă, ierarhică, Dumnezeu fiind Fiinţa supremă şi Binele suprem în acelaşi timp. Mai puţină fiinţă şi deci mai puţin bune sunt sufletele umane, pentru ca cea mai puţină fiinţă şi deci cel mai mic grad de bunătate să îl aibă corpurile. Observăm că, spre deosebire de Origen şi Plotin, Augustin nu atribuie lui Dumnezeu *suprafiinţialitatea,* Dumnezeu fiind aici *fiinţa prin excelenţă* ca şi binele suprem.

În acord cu această ierarhie, obiectele fizice şi corpurile, având cea mai puţină fiinţă, sunt *„prope nihil“*, adică aproape neant în comparaţie cu Dumnezeu. Având fiinţă mai mult virtuală decât actuală, copurilor le este proprie *devenirea,* instabilitatea, *schimbarea.* Fixitatea este proprie numai lui Dumnezeu (fiinţă desăvârşită).

Apoi, pentru că este Fiinţă şi Unul în acelaşi timp, Dumnezeu este absolut unic şi nu are părţi. Corpurile au părţi, sunt divizibile şi multiple. O altă caracteristică a corpurilor este deci aceea că sunt *compuse.*

În al treilea rând, pentru că Dumnezeu este Binele prin excelenţă, corpurile, aflate la capătul de jos al ierarhiei, sunt „bune“ în cel mai mic grad. Ele nu sunt răul în mod absolut deoarece ar însemna să avem de-a face cu un nivel situat la polul opus lui Dumnezeu, un pol care ar avea drept caracteristici *non-binele* (adică răul), *non-unitatea* şi *non-fiinţa.* Având *non-fiinţă,* un asemenea nivel nu există, deci răul absolut nu există (este „nimic“).

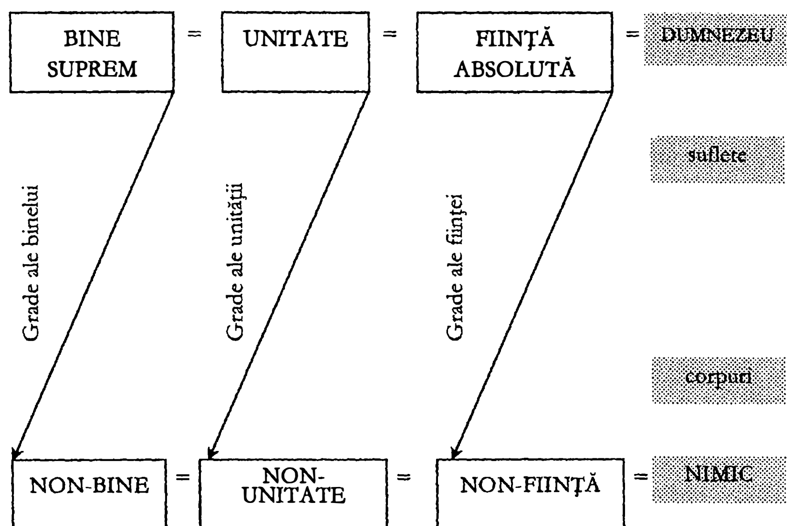
În *Despre natura binelui,* Augustin construieşte o formă analogă a argumentului prin noţiunile de măsură, formă şi ordine: „Însă toate acestea, cu cât sunt înzestrate mai mult cu măsură, formă şi ordine, cu atât sunt mai bune; iar cu cât sunt mai puţin înzestrate cu măsură, formă şi ordine, cu atât sunt mai puţin bune. (...) Acestea trei, când sunt mari,

[33] Gh. I. Şerban, „Studiu introductiv“ la Augustin, *De libero arbitrio,* ediţie bilingvă, traducere de Gh. I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 22.

[34] Augustin, *De libero arbitrio,* I, II, 4 (ed. cit., p. 65).

reprezintă bunuri mari; când sunt mici, reprezintă bunuri mici, iar când nu sunt deloc, nu reprezintă nici un bine. Şi iarăşi, când sunt mari, aparţin unei naturi mari, iar când sunt mici, aparţin unei naturi mici, iar când nu sunt deloc, *nu mai există nici o natură*. Aşadar, orice natură este bună"[35].

În reprezentarea grafică de mai jos am încercat să redăm această ierarhie augustiniană pentru a facilita înţelegerea argumentaţiei non-existenţei răului.



La nivelul superior se situează binele suprem identificat cu unitatea şi fiinţa supremă. Acesta este Dumnezeu. Creaturile (sufletele şi corpurile) au *grade intermediare* de bine, unitate şi fiinţă (fiind mai puţin bune, *relativ* unitare — divizibile şi multiple, dar nu la infinit, adică nu până la aneantizare –, respectiv mai puţină fiinţă). Ceea ce numim *rău pur* ar trebui situat la nivelul cel mai de jos şi ar însemna *non-bine*, iar prin analogie, *identic cu non-unitatea* şi cu *non-fiinţa*. Ceea ce nu înseamnă decât că un asemenea nivel, neavând fiinţă, nu poate exista. Nu există deci un „principiu al răului", opus lui Dumnezeu ca principiu al binelui. Pentru maniheeni, de care Augustin se simţise atras înainte de convertire, acest principiu al răului există, aflându-se într-o luptă permanentă cu binele, fiinţele inter-

[35] Augustin, *Despre natura binelui. Contra maniheilor*, traducere din limba latină, note şi comentarii de Cristian Şoimuşan, postfaţă, cronologie şi bibliografie de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 19.

mediare fiind prezenţa amestecată a celor două principii. Astfel, argumentaţia lui Augustin este de fapt o respingere a maniheismului, arătând că, pentru maniheeni, identitatea lui Dumnezeu cu Binele se spulberă, subminând chiar principiul maniheismului.

În această ierarhie augustiniană gradele de fiinţă coincid cu gradele binelui şi, în acest sens, analogia cu ierarhia neoplatonică se poate duce până la identitate. Totuşi, diferenţa este că Plotin, spre exemplu, situează pe Dumnezeu (Unul sau Binele) *deasupra* fiinţei. În orice caz, Augustin însuşi spune că platonicii au fost cei care i-au arătat calea spre învingerea maniheismului.

Astfel Augustin respinge principiul maniheean conform căruia răul este un principiu autonom, independent, „concurent" al lui Dumnezeu. De aici decurge ideea că făpturile nu pot fi rele. Lucrurile şi fiinţele situate la nivelurile intermediare ale ierarhiei nu sunt mixturi între bine şi rău, ci *toată* creaţia este bună (în anumite grade), răul neavând fiinţă. În loc să spună că anumite lucruri sau anumite făpturi sunt rele, Augustin spune că ele sunt *mai puţin bune,* deoarece dacă ar fi *rele,* deci admiţând existenţa răului, ar trebui să admitem că Dumnezeu, care a creat întreaga ierarhie, a creat şi răul. Afirmaţie absurdă (căci Dumnezeu este *binele absolut*), deci trebuie să spunem că nimic nu e rău, răul nu există pentru că nu a fost niciodată creat. Dacă nimic nu este rău prin natură, înseamnă că ceea ce numim noi „rău" este de fapt „mai puţin bine", adică lipsa binelui într-o anumită măsură. Fiinţele create sunt diferite de Dumnezeu tocmai prin faptul că sunt *mai puţin* bune şi au *mai puţină* fiinţă, de aceea sunt dispuse greşelii, ceea ce nu înseamnă nicidecum că sunt rele. Oamenii păcătuiesc, fac anumite lucruri pe care nu ar trebui să le facă; în natură au loc anumite întâmplări care nu ar trebui să se petreacă, dar acestea se întâmplă pentru că natura creată suferă de o *lipsă* sau *privaţiune de bine.* Pentru că sunt mai puţin bune, creaturile greşesc, neavând atotputernicia şi binele absolut al lui Dumnezeu. Trebuie să observăm, pentru a evita o confuzie, că *privaţiunea de bine* nu este acelaşi lucru cu *absenţa binelui* (ceea ce ar fi echivalent cu non-fiinţa). Privaţiunea de bine este lipsă *într-o anumită măsură,* adică lipsa de completitudine şi nu lipsa completă. Mai mult, măsura în care binele lipseşte nu este înlocuită de prezenţa unui rău, ea rămâne pur şi simplu lipsă de bine („natură coruptă"). În acest sens, *orice natură,* în măsura în care este natură, este bună; numai în măsura în care este coruptă este rea[36].

[36] Augustin, *Despre natura binelui,* ed. cit., p. 20.

Putem compara această situaţie cu cea a raportului lumină-întuneric. Lumina este o *prezenţă,* în sensul în care ea are o *sursă* (soarele, de exemplu), în vreme ce lipsa luminii, întunericul, nu este o *prezenţă,* ci rămâne o *absenţă* (absenţa luminii). Un loc este întunecos datorită *absenţei luminii* şi nu datorită *prezenţei întunericului,* căci întunericul nu are o *sursă,* el nu este *ceva anume,* decât *lipsa* luminii.

Augustin operează în interiorul acestei ierarhii cu ajutorul unui termen normativ. În *De libero arbitrio*, el spune că măsura în care lucrurile sunt bune este măsura în care ele sunt *ceea ce ar trebui să fie,* iar măsura în care sunt mai puţin bune este măsura în care ele nu sunt ceea ce ar trebui să fie[37]. Ce înseamnă aceasta? Nimic altceva decât că, în principiu, lucrurile situate la nivelurile superioare ale ierarhiei *ar trebui,* prin natura lor să guverneze şi să strunească lucrurile aflate la niveluri inferioare ale ierarhiei (de exemplu sufletul asupra trupului). Lucrurile de la nivelurile inferioare *nu ar trebui* să aibă putere asupra celor de la nivelurile superioare. Când lucrurile *sunt* aşa cum ele ar trebui să fie (adică atunci când cele superioare au putere asupra celor inferioare şi le guvernează), ele sunt conform *dreptăţii* sau în bună ordine („*ordinatus*" — vezi tratatul *De ordine,* scris după convertirea la Creştinism). Dacă situaţia este inversată, este nedrept. În acest sens răul este nedreptatea sau lipsa de ordine[38], adică situaţia când lucrurile inferioare au putere asupra celor superioare.

Dar Dumnezeu, fiind binele absolut, nu poate fi decât *drept,* deci nu El este cel care dă lucrurilor această putere asupra celor superioare lor. De la Dumnezeu, puterea este dată numai *de sus în jos.* Dar atunci de unde au lucrurile inferioare putere asupra celor superioare? Cum se explică, altfel spus, injustiţia sau dezordinea? Răspunsul este: datorită oamenilor. Oamenii sunt cei care, pentru că au *liber arbitru,* decid să răstoarne această ordine, acţionând împotriva ierarhiei create de Dumnezeu şi dând, prin propria lor voinţă, unor lucruri inferioare putere mai mare decât ar trebui ele să aibă. Omul se lasă dominat de trup şi de nevoile sale, omul valorizează obiecte materiale până la dependenţa de ele (deşi nu ar trebui să o

[37] Conform înţelepciunii. Augustin, în *De libero arbitrio*, pe parcursul cărţilor a doua şi a treia, utilizează mereu această sintagmă normativă pe care o echivalează cu înţelepciunea (*sapientia*): „este, însă, vinovat în mod just, [cel care] nu face *ceea ce trebuie* să facă" (*De libero arbitrio,* III, 45).

[38] Ar fi cu totul interesantă discutarea comparativă a acestei idei augustiniene cu fragmentul lui Anaximandru.

facă). Omul *decide* să se comporte altfel decât *ar trebui*, asumându-şi prin aceasta lipsa de dreptate, adică păcatul. În acest fel, Augustin reduce paradoxul omnipotenţei lui Dumnezeu („de ce Dumnezeu, în omnipotenţa lui, nu elimină păcatul din lume?") la paradoxul liberului arbitru („De ce omul, în mod *liber* — altfel spus, conştient — continuă să aleagă greşeala?").

4.5. Liberul arbitru

În *De libero arbitrio*, Augustin discută această problemă argumentând că sufletul nu poate fi forţat de către nimic să aleagă evitarea binelui. Din moment ce sufletele au fost — în mod just — create de Dumnezeu astfel încât să aibă putere asupra lucrurilor inferioare, acestea din urmă nu au, prin natura lor, nici o putere asupra sufletului. Deci nu lucrurile inferioare obligă sufletul să le valorizeze, lăsându-se stăpânit de ele (manifestând patimă trupească, „lăcomie" sau *libido*, în latină). Lucrurile inferioare în ierarhie sunt pur şi simplu, prin natura lor, *mai slabe* decât sufletul, neputându-l influenţa.

Nici alte suflete nu pot determina un alt suflet să cadă, pentru că, mai întâi, prin natura lor, ele sunt *drepte* şi *nu ar face* acest lucru. Dacă totuşi ar face-o, simpla *voinţă* sau *încercare* de acest fel le-ar face să devină *nedrepte*, să decadă, să se situeze adică pe o treaptă inferioară oricărui alt suflet, deci să devină mai slabe decât celelalte suflete, pierzându-şi orice putere asupra lor. Prin urmare nici alte suflete nu pot determina un suflet să aleagă lăcomia[39].

Nici creaturile superioare sufletului uman (să zicem îngerii) nu pot determina sufletul să aleagă lăcomia, deoarece, chiar superioare fiind (având deci *putere* asupra omului), nu vor face acest lucru, nestându-le în natură. Dacă totuşi ar încerca, nedreptatea pe care ar trebui să o manifeste pentru a corupe un suflet uman le-ar situa imediat pe o treaptă inferioară omului, deci şi-ar pierde puterea iniţială.

În concluzie, dacă un suflet omenesc cade de la locul său iniţial, el cade datorită propriei lui decizii, din moment ce nimic altceva nu-l poate determina. Astfel, căderea în păcat („lăcomie" sau atracţie pentru lucrurile inferioare) este cauzată de însuşi sufletul care cade, el fiind singurul

[39] Augustin, *De libero arbitrio*, I, X.20 (ed. cit., pp. 97–99).

vinovat. Este un act voluntar al voinţei libere[40]. Astfel încât *voinţa liberă,* bună prin natura ei, poate opta pentru ceva mai puţin bun decât ea, în loc să-şi dorească ceva superior; poate alege lăcomia în locul virtuţii. „Păcatul este cu atât mai mare", conchide Augustin.

Dacă ne-am întreba cumva: „dar de ce a dat Dumnezeu omului o voinţă liberă?", ar însemna să ne întoarcem la însăşi problema creaţiei şi a căderii. Prin natura sa, omul trebuie să-şi recupereze statutul originar, acela de fiinţă aflată în proximitatea creatorului său. Această recuperare nu se poate face însă decât printr-o *decizie* a celui căzut: pentru a se apropia de Dumnezeu, omul trebuie să acţioneze conform cu dreptatea providenţială şi nu conform cu o dreptate aparentă ori precară, accesibilă fiinţei căzute. Acordul cu dreptatea providenţială se obţine însă numai acţionând *conştient,* aceasta fiind însăşi natura dreptăţii divine: o dreptate asumată, cunoscută ca atare iar nu una impusă şi respectată în mod automat. Pentru aceasta are nevoie omul de liber arbitru: pentru a practica dreptatea *ştiind că o practică.* Această putere de alegere este deci un dar divin, „instrumentul" providenţial al mântuirii omului[41]. Numai că acesta, omul, o poate „orienta" în altă direcţie decât cea naturală, înspre lucrurile inferioare. Însăşi această dez-orientare constituie ceea ce numim nedreptate sau lăcomie.

Şi totuşi, ce înseamnă lăcomia? De ce alege un suflet lucrurile inferioare? Pentru că, spune Augustin, ele sunt lucrurile pe care le pot pierde împotriva voinţei mele, motiv pentru care voinţa mea bună se poate converti într-una mai puţin bună. Mecanismul este uşor de înţeles dacă ne gândim din nou la ierarhia fiinţei. Sufletul meu este prin natura sa bun, putându-şi dori numai ceva superior. Binele este, prin natură, singurul lucru pe care mi-l pot dori şi pe care, tot prin natură, nu-l pot pierde. Ceea ce înseamnă însă că lucrurile inferioare, nefiindu-mi dezirabile prin natură şi, tot prin natură, nefiind obiect al dorinţei mele, le pierd tocmai pentru că principial nu le pot dori, nu-mi pot manifesta voinţa în direcţia lor. Lăcomia este astfel o *părere de rău* după lucrurile materiale — infe-

[40] „Aşadar, pentru că orice realitate egală sau superioară unui spirit, care este suveran şi conştient de virtutea sa, nu poate să-l facă pe acesta sclavul patimii din cauza dreptăţii, iar ceea ce este mai prejos n-ar putea nici aşa să facă aceasta din cauza slăbiciunii sale, (...) rămâne clar că nici un alt lucru n-ar putea să transforme spiritul într-un asociat al poftei decât fie propria voinţă (*voluntas*), fie libertatea sa de decizie (*liberum arbitrium*)." — Augustin, *De libero arbitrio,* ed. cit., p. 99.

[41] Vezi *De libero arbitrio,* II, I, 3 (ed. cit., p. 133).

rioare mie — pe care, inevitabil, le pierd. Ajung astfel să le consider, împotriva naturii, obiecte ale voinţei mele, acordându-le prioritate. În acest moment, prioritatea *prin natură* — voinţa îndreptată spre binele superior mie — este înlocuită de o prioritate *prin alegerea mea* — împotriva naturii — şi astfel sufletul meu cade.

4.6. Problema cunoaşterii

4.6.1. Percepţia. Învăţarea şi transmiterea adevărurilor

Doctrina percepţiei a lui Augustin este de asemenea legată de ierarhia universală discutată anterior. Astfel, dacă un lucru situat pe un nivel superior al ierarhiei are putere asupra unui lucru situat pe un nivel inferior, invers nefiind cazul, înseamnă că un lucru superior poate exercita o acţiune cauzală asupra unui lucru inferior, în timp ce nici un lucru inferior nu poate fi cauză pentru o acţiune a unui lucru superior. Relaţia cauzală are loc de sus în jos, adică dinspre lucrurile care au mai multă fiinţă şi mai mult bine, înspre lucrurile mai puţin bune. Prin urmare trupul nu poate acţiona asupra sufletului ci întotdeauna sufletul este cel care acţionează asupra trupului.

Ne întrebăm în acest caz cum are loc percepţia, din moment ce corpurile materiale nu acţionează asupra sufletului. Procesul la care apelează Augustin este cât se poate de ingenios. Corpurile nu pot avea acţiune directă asupra sufletului, dar pot acţiona asupra trupului nostru, având aceeaşi putere cu el. Sufletul, deşi neinfluenţat de trup (fiindu-i, de fapt, cârmuitor), este *conştient* de ceea ce se întâmplă cu trupul, aşa cum un guvernator este atent la ce se întâmplă în cetatea sa. În acest fel senzaţiile şi reprezentările nu sunt *efecte* ale corpurilor care ar acţiona asupra sufletului nostru (cum se întâmpla în doctrina aristotelică) ci *reconstituiri* ale efectelor corpurilor asupra trupului, reconstituiri efectuate de către suflet. Altfel spus, sufletul este atent la ceea ce se întâmplă cu trupul, devine conştient de transformările acestuia sub influenţa corpurilor externe şi *reconstituie,* de la sine, aceste efecte, care devin reprezentări, imagini. Imaginile nu sunt „importate“ din partea trupească a omului ci mai degrabă creaţii ale sufletului însuşi. Nu sunt nici înnăscute, căci ele n-au existat în suflet dintotdeauna. Sunt creaţii ale sufletului, generate ca răspuns la ceea ce sufletul observă că se întâmplă în trup. Prin acest proces nu tre-

buie să înţelegem că există, totuşi, o influenţă cauzală a corpurilor externe asupra sufletului, *prin intermediul* propriului trup. Acţiunea corpurilor asupra trupului nu *cauzează* în suflet constituirea imaginilor ci este doar *ocazia* cu care sufletul construieşte imagini. Altfel spus, *cu anumite ocazii,* sufletul, ca un guvernator bun ce este, consideră important să supravegheze, construind imagini a ceea ce se petrece în trup. Este important să facem această distincţie pentru a nu contrazice principiul conform căruia corpurile nu au nici o putere asupra sufletului. Ca dovadă că nu avem de-a face cu o relaţie cauzală, putem observa că *nu toate* modificările care au loc în trup sunt reconstituite de către suflet ca imagini. Există o multitudine de acţiuni ale trupului pe care sufletul nu le transformă în imagini, cum ar fi de exemplu procesele fiziologice, bătăile inimii etc. Deci sufletul nu trebuie să fie atent la toate aceste procese trupeşti ci numai la unele.

Dacă ne gândim acum la critica, discutată la început, în care Augustin dezvoltase argumente împotriva scepticismului gnoseologic, putem înţelege sursa „optimismului" augustinian legat de lipsa de adecvare a percepţiilor noastre. Augustin spusese că, deşi nu putem fi siguri de adecvarea reprezentărilor, trebuie să fim conştienţi de *certitudinea* că avem aceste reprezentări, prezente în sufletul nostru în mod *nemijlocit.* Augustin este acord că acţiunea corpurilor externe asupra trupului nostru nu este în măsură să reflecte ceva adecvat despre aceste corpuri exterioare. Ceea ce este însă cu siguranţă adecvat, deci cert, este imaginea pe care propriul nostru suflet şi-o face despre *transformările din trup.* Această imagine nu este neapărat o reprezentare fidelă a lucrurilor exterioare deoarece pur şi simplu *nu aceasta vrea sufletul* să obţină. Din punctul de vedere al scepticilor, transformările trupului *se interpun* între corpurile pe care pretindem că le cunoaştem şi imaginile create de suflet. Augustinian vorbind, aceasta este o falsă problemă, din moment ce sufletul nostru nu o imagine a corpurilor externe vrea să obţină (nici n-ar putea voi, căci ar însemna să se lase afectat de ele), ci o imagine a trupului pe care-l cârmuieşte.

Astfel având loc percepţia, cum iau naştere ideile? Este evident că nu din exterior, din moment ce sufletul nu preia nimic de la lucrurile înconjurătoare. Singurele făpturi care pot influenţa sufletul fiind cele superioare, înseamnă sufletul nostru nu poate prelua idei din exterior, nu poate „învăţa" decât de la făpturile situate la nivele superioare ale ierarhiei.

Problema este abordată în micul tratat *De magistro,* unde se ridică o serie de întrebări despre posibilitatea sufletului nostru de a învăţa, de a prelua idei adevărate. Învăţarea, adică preluarea de către suflet a unor idei,

are loc de exemplu în cadrul unui dialog. Atâta timp cât ne gândim că învăţarea înseamnă transmiterea unor idei de la un suflet la alt suflet, ierarhia fiinţelor nu este încălcată, dacă sufletul care transmite este *cel puţin la fel* de bun ca şi sufletul care primeşte.

Problemele apar însă în cazul în care cel care transmite este mai puţin bun decât cel care primeşte (dacă este posibilă această situaţie) şi, mai ales, dacă luăm în considerare faptul că ideile se transmit prin intermediul unor *semne*. Cum este posibil ca, într-un dialog între doi oameni, unul să transmită celuilalt idei cu ajutorul unor *semne* (cuvinte, gesturi, desene), iar celălalt să le decodeze înţelegând anumite *idei?* Problema nu este uşoară întrucât, din perspectivă augustiniană, semnele (fiind materiale) nu pot fi *vehiculul* unor idei. Să discutăm aceste probleme pe rând.

Mai întâi, trebuie să stabilim că, într-adevăr, un suflet nu poate transmite idei unui suflet superior. Altfel, ar însemna că oamenii ar putea transmite idei lui Dumnezeu, ori Dumnezeu nu are nevoie de aşa ceva. Este adevărat, oamenii par să îi vorbească lui Dumnezeu, atunci când se roagă, dar o fac în taină şi linişte, adresându-se mai degrabă sinelui lor („omului interior" — *homo interior*) sau ascunzişurilor spiritului (*animae secretis*). Cuvintele au rolul de a „trezi" în noi o *reamintire,* motiv pentru care, în rugăciune, avem nevoie de cuvinte pentru noi înşine, nicidecum pentru a-i vorbi lui Dumnezeu. Hristos i-a învăţat pe ucenici cum să se roage, transmiţându-le *cuvintele ce trebuie rostite în rugăciune,* tocmai pentru a avea la îndemână formula potrivită care să le reamintească lor înşişi ceva, nu pentru a se adresa lui Dumnezeu. Aşa cum sufletul nostru nu poate fi influenţat de propriul trup, nici Dumnezeu n-ar putea fi influenţat prin cuvinte rostite de către noi.

Despre semne sau cuvinte, Augustin consideră că ele nu sunt în nici un caz vehicul al unor idei. Lumea semnelor este o lume materială, de care sufletul nostru nu poate fi influenţat. Sufletul nu percepe cuvintele ca atare. Cuvintele semnifică de cele mai multe ori alte cuvinte sau alte semne. „A vorbi prin cuvinte despre cuvinte este un lucru la fel de încâlcit cum ar fi dacă mi-aş încurca şi freca degetele unele de altele, când cu greu îţi dai seama care degete scarpină şi care sunt scărpinate, afară doar simţind care dintre ele se mişcă". De aceea, mai spune Augustin, „cuvintele au numai rostul de a ne *readuce* nouă înşine ceva în minte, sau ca alţii să-şi reamintească şi să înveţe ceva de la noi"[42]. Învăţătura nu este perce-

[42] Augustin, *De Magistro,* V.14 şi VII 19 (ediţia Humanitas, 1994, pp. 55, 69).

perea semnului ci ceea ce semnul trezeşte în noi. În ultimă instanţă, semnele chiar nu ne învaţă nimic. Căci, atunci când ni se dă un semn iar acesta ne este necunoscut, nu învăţăm nimic de la el. Dacă ştim semnificaţia semnului, de asemenea nu avem nimic de învăţat[43]. De aceea mai curând învăţăm semnul prin ceea ce ştim deja, decât semnificaţia prin intermediul semnului. Ceea ce numim învăţare este deci „predania lăuntrică a adevărului" (*intus ueritate*). Toate cele ce sunt semnificate prin cuvinte erau dinainte în câmpul cunoaşterii noastre[44], semnele nefăcând decât să ni le *reamintească,* deoarece adevărul (Hristos) se află deja în noi.

În concluzie, cuvintele şi semnele nu ne transmit nimic, în afară de faptul că reprezintă, pentru sufletul nostru, un *prilej* să-şi reconstituie (asemeni reconstituirii imaginilor din senzaţii) adevărurile pe care le are deja. De aceea este posibil ca un suflet superior să „înveţe" auzind cuvinte rostite de către un suflet inferior. Căci se poate ca un suflet inferior să rostească cuvinte pe care nu le înţelege dar care pentru sufletul superior să aibă înţeles, adică să trezească un adevăr latent. Ceea ce numim în genere „învăţare" nu este nici pe departe o acţiune a unui om asupra altui om, ci este un efort propriu, pe care fiecare dintre noi îl facem, *cu prilejul* perceperii unor cuvinte. Încredinţarea că interlocutorul nostru a rostit un adevăr nu o avem de la argumentele lui ci *din noi înşine,* căutând şi găsind adevărul în noi. Cauza *prezenţei* adevărului în noi este Dumnezeu.

4.6.2. Ierarhia simţurilor

În *De libero arbitrio* Augustin încearcă să sugereze o ierarhie a simţurilor pornind de la universalitatea lor. Cu cât un simţ are acces la o senzaţie mai generală, cu atât el se situează la un nivel mai înalt.

Astfel, cele cinci simţuri au acces la două tipuri de senzaţii: senzaţii *private* şi senzaţii *comune tuturor. Senzaţiile private* sunt cele pe care niciodată doi oameni nu le au la fel, cum sunt gustul şi mirosul. Pentru a avea o astfel de senzaţie, un obiect trebuie consumat, interiorizat, făcut parte a celui ce are senzaţia respectivă. *Senzaţiile comune* provin de la obiecte pe care nu trebuie să le interiorizăm, de exemplu senzaţiile tactile. Ele sunt accesibile *succesiv* tuturor oamenilor (pentru a pipăi un obiect oamenii nu îl ating deoda-

[43] De remarcat argumentaţia specific platonică (vezi paradoxul cunoaşterii din dialogul lui *Menon*).

[44] Augustin, *De Magistro,* XI.37 (ed. cit., p. 111).

tă, ci în momente diferite). Alte senzații comune sunt *în același timp*, de exemplu senzațiile *vizuale* și *auditive*, pe care le pot avea concomitent mai mulți oameni. Senzațiile vizuale și auditive sunt deci superioare[45].

Respectând această ierarhie, Augustin va considera că natura adevărului este astfel încât poate fi „văzut" de toți oamenii în același timp, adică este universal. Adevărul reprezintă de altfel, din punct de vedere epistemologic, o instanță superioară rațiunii umane, instanță care are putere și judecă asupra rațiunii. Atunci când rațiunea se înșeală, Adevărul intern, aflat în fiecare dintre noi, corijează rațiunea, arătându-i calea de urmat. Dacă adevărul și rațiunea nu sunt în acord, rațiunea este cea care trebuie îndreptată. Adevărul este un fel de simț intern care „vede" atunci când rațiunea se înșeală și, având putere asupra ei, o îndreaptă. Adevărul este *necesar* și *imuabil*, este sinele nostru ascuns, natura noastră. Aflându-se deasupra rațiunii, el este *cel mai înalt*, adică este însuși Dumnezeu iar, ca simț intern, partea divină din noi. Augustin pare să apeleze cu bună știință la un *regres la infinit*, spunând că, din moment ce adevărul este *necesar* și *imuabil* și se află deasupra rațiunii, natura sa este divină, deci există Dumnezeu. Iar dacă ar exista ceva situat deasupra adevărului, atunci acel ceva ar fi *cel mai înalt*, adică Dumnezeu, și așa mai departe. În oricare situație, Dumnezeu există.

4.6.3. Iluminarea și teoria ideilor divine

Problema cunoașterii la Augustin presupune și doctrina iluminării. Cunoașterea presupune prezența nemijlocită a obiectului cunoscut în fața agentului cunoscător (mintea), motiv pentru care Augustin nu poate prelua în totalitate ideea platonică a reminiscenței și nici nu va dezvolta, propriu-zis, o doctrină a ideilor înnăscute.

Pentru Augustin este importantă teza că, în toate cazurile de cunoaștere, este necesară iluminarea divină și mai ales faptul că obiectele cunoașterii autentice sunt de natură ideală, idei divine. În discuția ante-

[45] Este semnificativ, din acest punct de vedere, faptul că Augustin folosește metafore ale luminii și văzului atunci când vorbește despre adevăr, rațiune, Dumnezeu. De asemenea, este interesant de remarcat faptul că, în strict acord cu teza lui Augustin, tradiția biblică afirmă că Dumnezeu se face *văzut* și *auzit* celor cărora li se arată, niciodată neputând fi *pipăit, mirosit* sau *gustat*. Episodul lui « Toma necredinciosul » care *pipăie* rana lui Hristos semnifică *temporalizarea* adevărului divin iar *Cina cea de taină* este momentul identificării intime, carnale, cu divinitatea, însă numai prin intermediul unor elemente simbol (pâinea și vinul). Nota C. M.

rioară am arătat că cunoaşterea senzorială nu este o cunoaştere autentică ci este mai degrabă felul în care sufletul „guvernator" este atent la trupul pe care îl comandă. Cunoaşterea în sens propriu este numai cunoaştere a unor idei de natură divină.

Pe de altă parte, ştim că intelectul uman este o creatură, fiind situat pe un nivel inferior al ierarhiei universale, deci *sub* ideile divine, motiv pentru care nu poate avea nici o putere asupra lor. Cum poate totuşi intelectul uman să cunoască ideile divine, din moment ce, neavând putere asupra lor, nu poate în nici un fel să le „prindă" sau să intre în contact cu ele, pentru simplul motiv că nu poate exercita nici un fel de acţiune asupra lor? Pe de altă parte, nu se poate renunţa nici la ideea că obiectele cunoaşterii trebuie să se afle în contact *nemijlocit* cu intelectul cunoscător. Soluţia dată de Augustin este că *noi* nu avem puterea de a produce în mintea noastră o cunoaştere a ideilor divine dar ea are totuşi loc pentru că este produsă în noi de către ceva mai înalt decât propriul nostru intelect. În acest fel cunoaşterea nu este un produs al intelectului nostru ci urmarea *iluminării*. Agentul care produce cunoaşterea ideilor divine în intelectul uman nu poate să fie însă ceva mai prejos decât ideile însele deoarece ar însemna din nou că ceva mai prejos decât ideile ar exercita o putere asupra lor, punându-le în intelectul nostru. Prin urmare agentul iluminării nu poate fi altul decât Dumnezeu.

În acest fel, Augustin respectă doar o parte din teoria platonică a cunoaşterii. Cunoaşterea poate avea loc numai prin contact direct cu ideile cunoscute (aşa cum spusese şi Platon), iar ideile cunoscute sunt de natură divină. Însă, dacă la Platon problema contactului nemijlocit este rezolvată prin doctrina reamintirii (posibilă acolo deoarece sufletul este *de natură* divină), Augustin apelează la Iluminare deoarece sufletul este *creatură* şi nu poate „păstra" sau *aduce* în actul cognitiv ceva asupra căruia nu are putere. Prin natură, contactul cu ideile (cunoaşterea, adică) este ceva divin, un lucru pe care omul nu şi-l poate însuşi. Dacă omul este capabil de cunoaştere, este pentru că *Dumnezeu* creează această cunoaştere în intelectul uman, oferind-o ca pe un dar divin.

Augustin discută câteva concepte şi judecăţi certe, necesare şi imuabile care cu siguranţă nu pot proveni din simţuri şi deci trebuie să le avem de la Dumnezeu, cum ar fi conceptul de *unitate*[46] sau judecata „Binele trebuie să fie preferabil răului".

[46] *Despre liberul arbitru*, II.

4.7. Teoria graţiei divine

Augustin este primul care a elaborat o teorie sintetică despre graţia divină, în contextul eforturilor sale de combatere a pelagianismului (*Quaestiones diversae*). Pelagianismul zilelor lui Augustin nega păcatul originar dar şi imortalitatea şi integritatea lui Adam, altfel spus, întreaga lume supranaturală. Ideea lui Pelagius, de origine stoică, afirma emanciparea completă a omului faţă de Dumnezeu şi puterile sale nelimitate în privinţa binelui şi răului. Omul este capabil, conform acestei teorii, să obţină, fără nici o intervenţie din partea lui Dumnezeu, un control complet asupra pasiunilor sale (*apatheia*). Datorită acestei capacităţi, datoria absolută a omului este evitarea, prin propriile sale puteri, a oricărui păcat. Nu există o ierarhie a păcatelor şi nu există păcat în afara puterii de control a agentului uman.

Augustin se opune acestui sistem afirmând că Dumnezeu este, prin graţie, stăpânul absolut al voinţei şi că, sub acţiunea graţiei, omul este liber. Concilierea între omnipotenţa lui Dumnezeu şi libertatea umană depinde de guvernarea divină.

4.7.1. Suveranitatea absolută a lui Dumnezeu

Primul principiu al lui Augustin constă în afirmarea suveranităţii complete a lui Dumnezeu asupra voinţei. Toate actele virtuoase, fără excepţie, necesită o intervenţie divină sub forma unei providenţe eficiente care pregăteşte dinainte orice act bun al voinţei (*Retractationes,* I, IX, 6). Nu este vorba despre faptul că voinţa *nu poate* realiza un act virtuos ci despre ideea că, fără intervenţia providenţială, ea *nu ar înclina* către bine.

Există două niveluri ale graţiei: a) *graţia virtuţilor naturale,* darul universal al providenţei, care pregăteşte motivaţiile eficiente ale voinţei; aceasta este graţia acordată tuturor oamenilor, chiar şi celor necredincioşi (*gratia filii concubinarum*); b) *graţia virtuţilor supranaturale*, dată odată cu credinţa. Aceasta din urmă este graţia fiilor *(gratia filiorum),* adică a oamenilor lui Dumnezeu.

4.7.2. Libertatea oamenilor

În al doilea rând, Augustin afirmă că libertatea oamenilor rămâne intactă. Augustin nu renunţă niciodată la principiul libertăţii voinţei, astfel încât sistemul său încearcă obţinerea unei sinteze între afirmarea libertăţii şi a graţiei divine. Din acest motiv, el nu postulează existenţa unei puteri umane complete de alegere: ceea ce face omul nu depinde în totalitate de libera alegere; acceptarea sau respingerea credinţei este anticipată dinainte de Dumnezeu[47].

Fără îndoială, omul are puterea de a alege între bine şi rău, căci altfel nu ar fi posibilă responsabilitatea, meritul sau culpa; Augustin, reproşând însă pelagienilor exagerarea rolului alegerii individuale, spune că nu există un echilibru perfect între alegere şi graţie: acest echilibru se găsea numai la Adam, dar a fost distrus odată cu păcatul originar. În starea căzută, omul este în situaţia de a *lupta* împotriva înclinaţiei spre rău; el şi-a pierdut acea libertate perfectă şi senină, libertatea *fără luptă,* de care dispunea Adam. Libertatea omului căzut este una tensionată, conflictuală, problematică. Această libertate nu ne ajută decât cel mult să ne direcţionăm alegerea către acceptarea graţiei[48].

4.7.3. Concilierea graţiei şi a libertăţii. Problema predestinării

Cum se poate rezolva această antinomie între libertatea omului şi graţia divină? Pe de o parte, se afirmă puterea lui Dumnezeu de a direcţiona alegerea umană (voinţa liberă), de a converti păcătoşii, iar pe de altă parte ni se spune că respingerea ori acceptarea fie a graţiei, fie a păcatului, depind de voinţa liberă. Mulţi exegeţi au considerat că aceste două principii sunt ireconciliabile. Pe acest motiv a fost posibilă, de pildă, aprecierea conform căreia doctrina augustiniană a graţiei este o „mare greşeală dogmatică"[49]. Aceasta pentru că, aşa cum sublinia Eugène Portalié[50],

[47] *De predestinatione,* 10.

[48] Gerald Bonner, *St Augustine of Hippo. Life and Controversies,* Canterbury Press, Norwich, third edition, 2002, p. 358.

[49] Ioan G. Coman, *Patrologie,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1956, p. 260. Teza este preluată ca atare de Viorel Colţescu, *Istoria filosofiei. Filosofie veche, medie şi modernă,* Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2002, pp. 224—225.

[50] Eugène Portalié, *A Guide to the Thought of St Augustine,* London, 1960, p. 214. Publicat pe Internet: *Jacques Maritain Center: Readings,* http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ndjmc.htm

într-un studiu monumental, graţia augustiniană a fost înţeleasă ca un fel de impuls supraimpus de Dumnezeu, în absenţa căruia voinţa nu se poate manifesta.

Cheia problemei stă în felul în care Augustin explică guvernarea divină a voinţelor. Astfel, voinţa nu decide niciodată fără un motiv, adică fără să fie atrasă de un bine pe care îl percepe în obiect. Numai că această percepţie asupra obiectului nu stă în puterea absolută a omului. Este privilegiul lui Dumnezeu să determine fie cauzele exterioare care acţionează asupra percepţiei, fie Iluminarea interioară care acţionează asupra sufletului. În acest fel, decizia voinţei se exercită asupra unei conjuncturi de situaţii pe care o creează Dumnezeu. Omul este stăpânul gândurilor sale primare, fără a putea determina obiectele, imaginile şi prin urmare motivele care se înfăţişează minţii sale. Conform teoriei sale despre cunoaştere, sufletul este conştient de imaginile pe care le vede, fie prin percepţie fie prin iluminare, dar nu este cauza lor: pe de o parte, cauzele externe ale imaginilor percepute sunt guvernate de Dumnezeu, iar pe de altă parte, iluminările divine provin de asemenea de la Dumnezeu.

Mai mult, Dumnezeu ştie dinainte răspunsul pe care sufletul, dispunând de toată libertatea posibilă, îl va da acestor factori exteriori. Astfel, în cunoaşterea divină, există pentru fiecare voinţă creată o serie indefinită de motive care, *de facto,* câştigă adeziunea omului cu privire la ceea ce este binele. Dumnezeu dispune, în omniscienţa sa, de suficiente motive pentru a-l salva pe Iuda, de pildă, sau de a-l pierde pe Petru. Nici o voinţă nu ar putea rezista planului divin. În acest fel, Dumnezeu, datorită autonomiei sale perfecte, poate cauza motive pentru orice fel de alegere a sufletelor individuale, anticipând şi răspunsul acestora. În acest sens, graţia este infailibilă, deşi liberă.

Din acest motiv Augustin spune că acel om care a acţionat conform binelui trebuie să mulţumească lui Dumnezeu pentru că i-a trimis o inspiraţie eficientă (adică un sistem de factori exteriori în care a putut *percepe binele* datorită unei iluminări directe asupra sufletului), în timp ce altora le-a negat sau amânat această favoare. Cel care a primit-o este un *ales.*

Încercând să explice această aparentă contradicţie, Augustin scrie o epistolă numită *De Diversis quaestionibus ad Simplicianum,* în care formulează un răspuns direct, adresat unor călugări care îl întrebaseră asupra problemei. Pe de o parte este neîndoielnic că *voinţa bună există datorită graţiei*, astfel încât nici un om nu poate să-şi asume vreun merit după cum nici o formă de libertate nu i se va opune, deşi are această putere. În acest sens,

grația acționează într-un mod *eficient* și nu cauzal, într-un mod analog celui în care acționează argumentele retorice: fiecare om are puterea și libertatea de a se opune unor argumente persuasive. El poate insista în opinia sa personală și poate să se opună fără măcar să încerce a asculta argumentele care i se aduc. Poate însă să le asculte și, înțelegându-le, se va lăsa convins de ele. Sufletele umane au dispoziții foarte diverse și este aproape o chestiune de șansă dacă fiecare dintre ele va întâlni la un moment dat argumentul potrivit cu dispoziția sa, adică acel argument care să-i permită să *perceapă* binele ca motiv pentru alegere.

Dumnezeu, însă, conform acestei analogii, este *retorul perfect,* adică știe foarte bine ce situație este potrivită fiecărui suflet pentru ca acesta să poată avea acces la motivul alegerii binelui. Aceasta este grația: Dumnezeu ne oferă acele percepții care, în acord cu preștiința sa, constituie tocmai situația fericită pentru ca iluminarea noastră să aibă loc. Din acest motiv grația nu acționează cauzal: deși situația optimă ne este oferită de Dumnezeu, alegerea ne aparține. Astfel, eficiența grației nu înseamnă faptul că, fără ea, noi nu am avea *capacitatea* de a alege binele ci faptul că fără grație noi *nu am dori* binele. Grația este *invitația* fără de care noi nu am avea un obiect al dorinței.

Există multe căi prin care Dumnezeu ne poate invita la credință și, dintre ele, fiecărui suflet i se potrivesc numai unele. Dumnezeu știe ce formă de invitație va fi acceptată de fiecare suflet, conform dispoziției sale și care va fi respinsă. Aleșii sunt acei oameni cărora Dumnezeu le adresează acea invitație potrivită, adică eficientă.

Problema care rămâne este cum anume trebuie să înțelegem această selecție operată de Dumnezeu atunci când unora le adresează invitația potrivită iar altora le-o amână sau pur și simplu nu le-o trimite. Este grația un „instrument" al predestinării?

Semipelagienii gândeau problema în termenii unei egalități de șanse: Dumnezeu predestinează la salvare pe toți oamenii, dându-le tuturor grația, în măsură egală. Libertatea umană este cea care decide dacă unul sau altul dintre indivizi acceptă invitația sau nu, astfel încât numărul aleșilor nu este cunoscut.

Un sistem opus este predestinaționismul, pe care semipelagienii îl atribuiau în mod eronat lui Augustin și care spunea că Dumnezeu prestabilește numărul aleșilor și al damnaților; în acest sens, iadul și raiul se vor umple cu oameni care au fost aleși dinainte și care nu pot face nimic pentru a modifica acest destin. Acesta va fi de fapt sistemul lui Calvin.

Între aceste două opinii extreme, Augustin a formulat o poziţie ingenioasă prin care afirmă ambele adevăruri în acelaşi timp: a) stabilirea aleşilor de către Dumnezeu este reală, gratuită şi constituie graţia graţiilor, acordată în mod selectiv, dar b) aceasta nu anulează dorinţa lui Dumnezeu de a salva omenirea *integral*, lucru care depinde însă de libertatea umană. Aleşii dispun de posibilitatea de a-şi refuza statutul de aleşi, după cum ceilalţi oameni dispun de libertatea şi puterea de a se ridica prin alegeri proprii la statutul de aleşi.

Astfel, deşi Dumnezeu *acordă graţia absolută numai unor anumiţi oameni* (acesta fiind, pentru Augustin, misterul cel mai înalt), pe de altă parte este la fel de adevărat că:

a) nici un om nu este privat de *libertate*;

b) nici un om nu este lipsit de *puterea* de a se opune răului;

Aceste două enunţuri fac ca predestinaţionismul să nu fie compatibil cu doctrina lui Augustin. El afirmă, de altfel, repetat şi explicit că toţi oamenii ar putea fi salvaţi dacă aceasta ar fi şi dorinţa lor. De aceea este inexact să afirmăm că graţia divină diminuează sau anulează responsabilitatea individului, după cum este o eroare caracterizarea doctrinei augustiniene despre predestinare ca „determinism".

Faptul că Dumnezeu cunoaşte *ante rem* care va fi alegerea fiecăruia dintre oameni şi oferă, în acord cu această preştiinţă, fiecăruia invitaţia potrivită (deşi ştie că unii o vor refuza), nu este un factor cauzal. Dimpotrivă, tema iubirii lui Dumnezeu îşi găseşte, poate, aici mai mult decât în altă parte, un context optim: deşi ştie că o anumită persoană va refuza alegerea credinţei, Dumnezeu nu anulează nimănui posibilitatea de a se salva. Faptul că cei aleşi şi cei osândiţi constituie (din punctul de vedere al preştiinţei divine) două „liste încheiate" nu se datorează imposibilităţii omului de a alege destinul său ci dimpotrivă lipsei de voinţă a acestuia de a face ceva. Din punctul de vedere al cunoaşterii noastre temporale, acest lucru pare a fi o predestinare, o determinare cauzală. Din perspectiva cunoaşterii atemporale (cum este cea divină) acest lucru este un *fapt:* cei numiţi „vase ale mâniei" (osândiţii) nu sunt numiţi astfel conform unei alegeri divine arbitrare ci conform faptului că Dumnezeu ştie deja ceea ce noi nu putem afla decât după încheierea istoriei.

În acest sens, fiinţa umană nu poate să renunţe la exercitarea alegerii şi voinţei sale libere întrucât, chiar dacă Dumnezeu ştie dinainte care va fi finalitatea lor, nu există nici o legătură între preştiinţa divină şi libertatea umană de decizie. Dacă un om ar renunţa, la un moment dat, să-şi

exercite voinţa liberă, judecând că Dumnezeu cunoaşte oricum destinul său şi, dacă este un ales, va primi oricum graţia la un moment dat, el ar face o eroare: momentul acestei judecăţi ar coincide de fapt cu momentul *renunţării conştiente* la a-şi mai exercita voinţa pentru salvare. Acel om s-ar autocondamna. Ştia Dumnezeu că el va lua această decizie? Da. Aceasta nu înseamnă decât că decizia respectivă a confirmat, în mod liber, ceea ce Dumnezeu ştia dinainte. Pe de altă parte, omul respectiv ar fi putut să nu renunţe ci să continue să *dorească* să fie un ales, acţionând în consecinţă (alegând binele). Înseamnă aceasta că el ar fi modificat preştiinţa divină? Nu, deoarece, în acest caz, preştiinţa divină ar fi constat tocmai în a doua variantă[51].

Doctrina graţiei constituie şi azi un punct dificil nu numai din punct de vedere teologic. Filosofic vorbind, problema constă în faptul că Augustin încearcă să apropie două sisteme diferite de principii: o logică temporală, specifică omului şi una atemporală, potrivită omniscienţei lui Dumnezeu.

[51] Boethius, în *Consolarea filosofiei*, va rediscuta problema operând o distincţie între *necesitatea simplă* (cea atemporală, a cunoaşterii divine) şi *necesitatea condiţionată* (cea temporală, a cunoaşteri umane cauzale).

5. PERIOADA POST-AUGUSTINIANĂ. PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL

5.1. Notă biobibliografică

Odată cu perioada post-augustiniană putem considera că principalele probleme ale scolasticii încep să fie formulate explicit, prin conţinut şi metodă. Europa creştină trece printr-o nouă perioadă dificilă din punct de vedere istoric, prin invazia popoarelor migratoare dinspre răsărit. Roma se află în pericol, este chiar cucerită, în 493, de către ostrogoţi. Eforturile de consolidare a dogmei creştine continuă, o direcţie semnificativă fiind lupta împotriva ereziilor.

Pseudo-Dionisie Areopagitul reprezintă o figură legendară în istoria gândirii patristice târzii, deoarece textele care au circulat sub acest nume au fost iniţial considerate ca aparţinând unui grec contemporan cu apostolul Pavel. Astfel, apelativul „Pseudo-Dionisie" provine dintr-o mult disputată confuzie în fixarea paternităţii textelor. Până în secolul XVI, autorul textelor păstrate sub acest nume a fost considerat a fi Dionisie Areopagitul, unul dintre bărbaţii atenieni care l-au crezut şi urmat pe Apostolul Pavel atunci când acesta a predicat în Areopagul Atenei (Faptele apostolilor, 17, 34). Această atribuire pare să îşi aibă temeiurile în textele însele. Tratatul *Despre numirile dumnezeieşti,* ca şi cele două tratate despre ierarhii, încep cu

cuvintele: „Presbiterul Dionisie către împreună-presbiterul Timotei"[52], Timotei fiind considerat a fi unul şi acelaşi cu însuşi destinatarul celor două epistole pauline omonime. Cele zece epistole sunt, de asemenea, adresate unor persoane din aceeaşi perioadă istorică: Ioan Evanghelistul, Gaius, Sosipatru, Policarp din Smirna, Tit (acelaşi cu destinatarul unei alte epistole pauline). În unele pasaje *(Despre numirile dumnezeieşti)* Pseudo-Dionisie pretinde că ar fi fost învăţat de către însuşi Apostolul Pavel sau, în altă parte, că ar fi fost, împreună cu apostolii Iacov şi Petru, să vadă trupul Fecioarei Maria, imediat după moartea acesteia. În *Epistola VII* Peudo-Dionisie spune că, aflându-se la Heliopolis în timpul crucificării lui Isus Hristos, a văzut o eclipsă de soare (care, conform calculelor ulterioare, nu putea să aibă loc). Toate aceste lucruri au constituit, pentru câteva secole, temeiul de necontestat al datării lor autentice în timpurile apostolice. Autoritatea lor era una apropiată de cea a scripturilor însele.

Pe de altă parte, există argumente, tot textuale, dar mai ales doctrinare, pentru plasarea mult mai târziu a textelor, undeva în secolul V d. Hr. Prima referinţă directă la textele areopagitice datează din anul 533, când episcopul eretic (monofizit) Sever al Antiohiei încearcă să argumenteze unele opţiuni doctrinare pe baza lor. Nu este lipsit de importanţă nici faptul că doctrina pseudo-areopagitică a ridicat unele probleme dogmatice. S-a spus, uneori, chiar că ea ar conţine influenţe neoplatonice dinspre Proclus (412–485), ultimul conducător al Şcolii neoplatonice ateniene, înainte ca aceasta să fie închisă de către împăratul creştin Iustinian şi ca ultimii ei reprezentanţi să se mute în Persia. Unii exegeţi susţin chiar că există pasaje pseudo-areopagitice care redau fidel fragmente întregi din Proclus[53].

Abia în perioada Renaşterii această origine a fost contestată pentru ca, ulterior, să se accepte plasarea lor temporală prin secolul V. Numele de „Pseudo-Dionisie Areopagitul" este folosit astăzi ca o convenţie, adevăratul autor al textelor rămânând necunoscut. Paternitatea areopagitică a textelor a fost pusă la îndoială pentru prima dată în perioada Renaşterii, de către Lorenzo Valla (1405–1457), în urma contactului cu variante noi de traducere din limba greacă, prilejuite de exodul intelectualilor bizan-

[52] Versiunea românească a textelor: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete şi Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul,* traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloaie, ediţie îngrijită de Constanţa Costea, Editura Paideia, Bucureşti, 1996.

[53] De exemplu, capitolul 4 din *Despre numirile dumnezeieşti* ar prelua aproape ad litteram fragmente din lucrarea lui Proclus *Despre subzistenţa răului.*

tini în occident. Identitatea autorului rămâne însă necunoscută, prin urmare „Pseudo-Dionisie Areopagitul“ nu înseamnă altceva decât acceptarea, convenţională, a numelui folosit iniţial, cu rezerva cunoscută. Uneori se foloseşte „Dionisie Pseudo-Areopagitul“, semn că numele autorului cvasi-anonim ar fi putut să fie foarte bine un „Dionisie“, dar altul decât cel menţionat în textul biblic.

Dată fiind această situaţie şi, în plus, elementele cert neoplatonice din textele sale, s-a putut spune că Dionisie era un neoplatonic încreştinat. Pe de altă parte, la fel de îndreptăţit, se poate susţine că avem de-a face cu un creştin „deghizat“, un teolog conştient de misiunea sa, aceea de a câştiga teren în faţa sectelor neoplatonice[54].

Ceea ce se poate totuşi spune este că autorul textelor a trăit probabil în ultima parte a secolului al V-lea, aproximativ în aceeaşi perioadă cu Boethius. Faptul de a prefera — eventual — să-şi ascundă adevărata identitate în spatele unei autorităţi cum este acest Dionisie biblic nu trebuie privit însă cu suspiciune. A existat, în Evul Mediu, această practică, a unor autori mai puţin cunoscuţi, de a atribui propriile lor texte unor autorităţi consacrate, în semn de preţuire faţă de acestea sau de adeziune faţă de poziţia lor. Este, de exemplu, cazul lui Toma din Aquino sau Duns Scotus, cărora le-au fost atribuite numeroase asemenea texte. Nu era un act din categoria plagiatului: dimpotrivă, autorul real *renunţa* la paternitate, atribuind-o în acest fel unui autor presupus, virtual, unui „nume“, cu ajutorul căruia textul intra mai repede în circuitul dezbaterilor[55].

Oricine ar fi acest autor, continuăm să-l numim „Pseudo-Dionisie“, în lipsa unui nume real. Textele sale au fost introduse în cercurile intelectuale ale Romei în secolul IX de către Sf. Chiril din Tesalonic[56], unul din cei doi evanghelişti ai slavilor[57]. Deşi prima traducere în limba latină a fost

[54] Prima teză este argumentabilă în ordine istorică: ar fi mai probabil ca un neoplatonic să poată ajunge, în urma convertirii la creştinism, la elaborarea unor texte de asemenea factură. Pe de altă parte, poate fi la fel de îndreptăţită teza lui Vladimir Lossky (*Vision of God*, London, Faith Press, 1963, *apud*. John Meyendorff, *Op. Cit*., p. 40) conform căreia un gânditor creştin şi-ar fi propus utilizarea ontologiei neoplatoniciene pentru a da o replică „pe măsură“ acesteia.

[55] După Paul Vincent Spade, *Op. cit.*

[56] Sf. Chiril şi Sf. Metodie au fost doi misionari bizantini importanţi ai secolului al IX-lea; în scopul traducerii textelor sacre, ei au inventat primul alfabet slav, alfanetul glagolitic.

[57] Vezi Anthony-Emil N. Tachiaos, *Sfinţii Chiril şi Metodie şi culturalizarea slavilor*, traducere de Constantin Făgeţan, Editura Sofia, Bucureşti, 2002, p. 95. Tachiaos menţionează că informaţia se păstrează într-o scrisoare de la Anastasie Bibliotecarul către regele Ludovic cel Pleşuv din 875 (n. 184, p. 188).

făcută de bibliotecarul Anastasius[58] din Roma, influenţa sa imensă asupra gândirii scolastice se va datora traducerii lui Ioan Scottus Eriugena. Astfel, deşi nu Eriugena a fost primul traducător al lui Dionisie, el a fost cu siguranţă cel care l-a consacrat. În acest fel, Pseudo-Dionisie (prin Eriugena) reprezintă, alături de Boethius, o punte semnificativă între gândirea greacă şi speculaţia teologică raţională a Occidentului medieval.

Textele traduse de către Eriugena constau în zece scrisori şi patru tratate: *Despre numirile dumnezeieşti; Despre teologia mistică; Despre ierarhia cerească; Despre ierarhia bisericească.*

5.2. Trei atitudini faţă de predicaţie

Primul text pseudo-areopagitic semnificativ, din punctul de vedere al istoriei filosofiei, este cel despre „numirile dumnezeieşti", termenul „numiri" însemnând aici *predicate* sau atribute. Tema cărţii este prin urmare axială: ce putem predica sau enunţa, cu adevărat, despre Dumnezeu? Pseudo-Areopagitul va încerca să cuprindă ambele variante de răspuns, atât cea negativă, cât şi cea pozitivă, într-o doctrină mistică cu puternice accente neoplatonice. Dumnezeu este supra-fiinţial, deci nu poate fi numit sau cunoscut, dar în acelaşi timp El ne-a revelat adevăruri pe care trebuie să le luăm ca atare. În detaliu, se pot distinge trei tipuri de atitudini faţă de posibilitatea atribuirii numelor lui Dumnezeu: (a) despre Dumnezeu nu se poate spune nimic; (b) putem afirma despre Dumnezeu numai ceea ce El însuşi ne-a revelat, în Scripturi; (c) putem vorbi despre Dumnezeu indirect, *prin* ceea ce ştim despre creaţia sa: Dumnezeu ca şi *cauză* şi *scop*.

5.2.1. „Cunoaşterea" negativă (mistică) a lui Dumnezeu

În primul rând, Dumnezeu este de nerostit, ceea ce înseamnă că nu putem afirma nimic despre El, căci nu i se aplică nici un predicat. Dumnezeu nu poate fi cunoscut cu adevărat decât prin *revelaţie*. Ceea ce

[58] Informaţie prezentă la A. Sigmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der Lateinische Kirche bis zum zwölfen Jahrhundert, Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie*, 5, München, 1949, pp. 189–192. Apud Anthony-Emil N. Tachiaos, *op. cit.*, n. 184, p. 188.

dobândim prin revelaţie este însă o plinătate absolută, căreia atribuirea de predicate îi este imposibilă. Dumnezeu fiind desăvârşit, este *totul;* prin urmare predicatele nu i se pot *adăuga* ci *retrage,* lua din El: tot ceea ce este predicat este de fapt *luat* din Dumnezeu, nu *adăugat,* El fiind temeiul tuturor. Trebuie deci să conştientizăm că, atunci când folosim predicate vorbind despre Dumnezeu, noi încălcăm funcţia lingvistică a acestora; neputându-se adăuga, ele se *extrag*[59].

Tot ceea ce putem face este prin urmare să *retragem* predicate, adică să negăm totul, ceea ce se întâmplă în textul *Teologia Mistică.* Această imposibilitate nu se datorează ignoranţei noastre ci *incompatibilităţii* principiale între mintea noastră şi Dumnezeu. De fapt, Dumnezeu nu este de natură inteligibilă, motiv pentru care în El nu este nimic *de cunoscut.*

Adevărurile despre Dumnezeu sunt de nerostit şi de necunoscut. Ele depăşesc puterile noastre intelectuale, deoarece înţelegerea noastră este una *logică,* adică una ce se foloseşte de *argumente,* altfel spus, una care implică *temporalitatea* şi presupune adăugarea succesivă de cunoştinţe. Or, Dumnezeu este supra-fiinţial, mai presus de orice minte umană, este Unul, situat *dincolo* de tot ceea ce am putea noi cuprinde cu înţelegerea discursivă şi sintetică. Aceasta este aşa-numita teologie negativă sau *apofatică*, în acord cu care lui Dumnezeu nu i se poate atribui nici un predicat, El fiind situat deasupra oricărei fiinţe[60]. În acest sens, fiinţa este identificată cu creatura, prin urmare *a fiinţa* înseamnă *a fiinţa într-un mod anume.*

[59] Aceasta este „schema“ gândirii apofatice, utilizată oarecum mascat şi de Anselm în „argumentul“ său ontologic: funcţia predicativă a limbajului fiind una *sintetică* (de „adăugare“), ea nu mai poate fi utilizată în cazul în care subiectul *conţine în sine* (în mod neaccidental) o anumită însuşire. Deoarece cunoaşterea discursivă se bazează pe funcţia sintetică a predicabilităţii, în cazul lui Dumnezeu limbajul este inutilizabil, el nu are valoare cognitivă. În Dumnezeu sunt prezente toate realităţile (care în lucruri „lipsesc“ deoarece fiinţa lor nu are autonomie, de aceea trebuie „adăugate“ predicaţional), ceea ce înseamnă că nici predicatele nu mai îndeplinesc funcţia lor sintetică. Ea se transformă într-o funcţie *analitică,* de *extragere* sau de separare. Or, pentru a se putea *separa* ceva, subiectul trebuie să fie *dinainte* cunoscut. Nu discursiv, căci aceasta ar însemna *sintetic.* Deci numai revelat, adică *acceptat dinainte,* ca întreg. Teologia negativă este deci o exercitare a funcţiei analitice a limbajului, cu valoare explicativă şi nu cognitivă (judecăţile analitice „nu adaugă nimic la cunoaştere“, cum va spune Kant). Pentru a accede la gândirea de tip areopagitic şi anselmian este deci necesară acceptarea faptului că judecăţile analitice sunt condiţionate de *iluminare* sau revelaţie.

[60] Prin opoziţie, teologia *catafatică* sau pozitivă consideră că lui Dumnezeu îi pot fi atribuite *toate* predicatele posibile, deoarece El este creatorul şi temeiul lor, fiind Verb ce conţine tot ceea ce ar putea fi predicat vreodată.

Dumnezeu este deasupra oricărui mod de fiinţare, prin urmare „suprafiinţial", de aceea nu se poate predica nimic[61].

Ceea ce putem şti despre Dumnezeu nu se datorează puterii noastre de înţelegere ci faptului că Dumnezeu *vrea* să se facă înţeles, „pe măsura fiecărei minţi". Cunoaşterea are loc deci prin *iluminare* şi nu prin puterea noastră. De aceea, singurele adevăruri pe care le putem predica despre Dumnezeu sunt cele din Scripturi. Adevărurile din scriptură sunt adevăruri *revelate*, date nouă de către divinitate şi *nu* dobândite de noi prin vreun efort cognitiv.

Nici nu am putea îndrăzni, de altfel, să afirmăm despre Dumnezeu mai mult decât El însuşi a revelat, deoarece prin revelaţie Dumnezeu a *transpus* anumite adevăruri despre El, le-a făcut accesibile nouă. Mai mult decât atât nu putem cunoaşte deoarece natura lui Dumnezeu este *deasupra* oricărei realităţi compatibile cu intelectul nostru: deasupra lumii materiale, deasupra esenţei şi inteligibilităţii. El este cauza tuturor fiinţelor dar nu este fiinţă, ci mai presus de aceasta[62]. Prin urmare, noi nu putem intra în contact cu Dumnezeu pe cale intelectuală, ci dimpotrivă, prin efort mistic, de unire afectivă; cunoaşterea mistică este nemijlocită, non-predicaţională, singura cale de a accede la Dumnezeu. Este un „salt" ontic asumabil numai ca *experienţă* directă, singura cale de dobândire a înţelegerii lui Dumnezeu. De aici urmează, de fapt, succesiunea de „negări" sau desprinderi de predicate, în chip analitic. Forma explicită a negării atributelor lui Dumnezeu este de fapt un refuz secvenţial al utilizării acestora, o constatare a non-funcţionării lor:

1. „Dumnezeu nu este P1"	înseamnă	„P1 este non-predicabil despre Dumnezeu"
2. „Dumnezeu nu este P2"	înseamnă	„P2 este non-predicabil despre Dumnezeu"
...		
n. „Dumnezeu nu este Pn"	înseamnă	„Pn este non-predicabil despre Dumnezeu"

Nici un predicat nu este predicabil despre Dumnezeu (unde „P" înseamnă „predicat" iar „predicabil" are sensul de „predicabil în mod sintetic")

[61] Această teologie negativă o va prelua şi Scotus Eriugena, traducătorul în latină al textelor pseudo-areopagitice, încercând însă să o echilibreze cu teologia pozitivă, prin doctrina „hiperesenţialităţii". Aceste două modalităţi de raportare la Dumnezeu, pozitiv, respectiv negativ, sunt pline de consecinţe în istoria filosofiei. Ele vor marca întreaga scolastică, dar nu numai. Este interesant de discutat dacă la Spinoza, de exemplu, avem sau nu de a face cu o formă modernă a teologiei pozitive, în care Dumnezeu sau substanţa este, pentru intelectul nostru, *atribute*.

[62] Această teorie a supra-fiinţialităţii, întâlnită şi la Grigore de Nissa, are afinităţi cu gândirea neoplatonică.

În acest sens, „cunoaşterea negativă" poate fi înţeleasă ca o secvenţă de felul următor: 1) Revelaţie, adică experienţă mistică, însemnând cunoaşterea personală, non-discursivă a lui Dumnezeu, „întâlnirea" sau vederea faţă în faţă (cadrul acestei întâlniri fiind unul liturgic); 2) prezenţa, în mintea celui care a avut această experienţă, a unei reprezentări sau „*noţiuni empirice*" despre Dumnezeu ca totalitate („Unul"); 3) identificarea şi extragerea oricărui predicat posibil, *numai* din această reprezentare, predicate care însă *provin* din reprezentare şi deci nu mai pot fi „atribuite" înapoi deoarece aceasta ar însemna o „sinteză", care este imposibilă, căci tocmai experienţa iniţială este cea care a „scurtcircuitat-o". Acest al treilea pas este „negarea" sau apofatismul cu sensul de recunoaştere a faptului că predicatele (având, ca predicate, o funcţie sintetică) nu mai pot fi utilizate despre Dumnezeu.

Teologia negativă, ca rezultat al experienţei mistice, este un fapt paradoxal: dacă *cunoaşterea* înseamnă obţinerea mentală a unui concept cât mai complet prin adunarea succesivă a tuturor notelor posibile (adică adăugarea sintetică a predicatelor), Dumnezeu este incognoscibil. Dacă cunoaşterea înseamnă experienţă sau „vedere directă", atunci Dumnezeu poate fi cunoscut dar adăugarea de predicate nu poate fi decât un proces ulterior şi oricum inutil.

5.2.2. „Cunoaşterea" pozitivă ca laudă a lui Dumnezeu

Este totuşi posibilă afirmarea unor adevăruri despre Dumnezeu. Avem la dispoziţie adevăruri şi nume *revelate*, pe care le putem folosi, fără ca prin aceasta să numim însă natura internă a Lui. Aceste adevăruri nu desemnează decât felul în care Dumnezeu este relaţionat cu Fiinţa şi ele nu ne-au fost revelate decât pentru a-l lăuda pe Dumnezeu. Este prin urmare lipsit de înţelepciune să credem că este posibil să înţelegem vreodată cu adevărat pe Dumnezeu. Nu putem să pronunţăm, în privinţa Lui, decât *laude*. Îl lăudăm, pe de o parte, ca pe cel *Fără nume*, pe cale mistică. Dar îl lăudăm, pe de altă parte, *numind* ceea ce lăudăm. În măsura în care ne folosim de numele divine ca *obiect al laudei noastre*, acestea sunt adecvate; mergând mai departe, adică încercând să *înţelegem* pe Dumnezeu însuşi din aceste nume, eşuăm, căci aceste nume revelate (Fiinţă, Viaţă, Lumină, Adevăr) nu ne-au fost date pentru a le înţelege. Ele nu au valoare gnoseologică.

Se afirmă apoi (al doilea fel de cunoaştere pozitivă) că putem vorbi despre Dumnezeu în calitatea Lui de *cauză* a toate cele ce sunt. Când spunem însă că Dumnezeu este „Creator", prin aceasta noi nu afirmăm nimic despre natura internă a Lui, ci afirmăm, din nou, doar felul în care El se relaţionează la lucruri: creându-le. Pronunţând termenul de „Creator", noi nici nu îl numim, de fapt, pe Dumnezeu, ci facem o referire indirectă la *lucruri*.

Astfel, avem la dispoziţie nume ce desemnează Creaţia, deoarece ştim că Dumnezeu este *cauză* a tuturor fiinţelor, ceea ce înseamnă că „pronia bunătăţii lui Dumnezeu" trebuie *lăudată* prin tot ceea ce reprezintă creatura („din toate cele cauzate"). Pentru aceasta, noi avem la dispoziţie nu numai numele revelate ale lui Dumnezeu, dar şi creaţia sa, care poate fi cunoscută *ca şi creaţie* şi *trebuie* cunoscută pentru a *lăuda* Creatorul. Este foarte important să percepem aici nuanţa din textul pseudo-areopagitic: teologia pozitivă, ca şi cunoaştere a *creaturii* (ceea ce, pentru scolastici, va însemna: *ştiinţele*) are ca scop *lauda* adusă lui Dumnezeu. Avem nevoie de nume pe care să le pronunţăm atunci când lăudăm Creatorul, de aceea Dumnezeu şi-a revelat anumite atribute. Totuşi, aceste atribute nu sunt ale lui Dumnezeu însuşi, ele sunt atribute ale *creaţiei* sale. Tot ceea ce putem *afirma* despre Dumnezeu, afirmăm de fapt despre fiinţă, adică despre creaţie, în măsura în care Dumnezeu se face manifest prin ea.

Astfel, Dumnezeu poate fi identificat ca obiect al laudei noastre în calitate de *cauză* şi, numai astfel, spunem că El este bun, frumos, înţelept, iubit, Dumnezeul dumnezeilor, Domnul domnilor, Sfântul sfinţilor, Cel veşnic, Cel ce este, Cauzatorul veacurilor, Dăruitorul vieţii, Înţelepciunea, Mintea, Raţiunea (Cuvântul), Cunoscătorul, Puterea, Stăpânitorul, Împăratul împăraţilor, Cel Vechi de Zile, Neîmbătrânitor, Neschimbabil, Mântuirea, Dreptatea, Sfinţenia, Răscumpărarea, Cel mai mare, „Adierea subţire". Această listă este de fapt virtual nesfârşită. Dumnezeu este „toate cele ce sunt şi nimic din cele ce sunt". De aceea, lui Dumnezeu i se potriveşte şi lipsa numelui dar şi toate numele celor ce sunt.

În al treilea rând, Dumnezeu poate fi identificat ca *scop*, ca finalitate a universului. În acest sens, ne putem referi la Dumnezeu nu prin faptul că a creat, ci prin faptul că toate se vor întoarce la El. Este tema celor două cărţi pseudo-areopagitice despre *Ierarhii*, în care Dumnezeu este numit „fericire" sau „bine", cu referire, iarăşi, nu la natura internă a lui Dumnezeu, ci la *scopul* sau *menirea* creaturilor.

Dumnezeu nu este compus, diferitele nume care I se aplică în Scripturi nu se referă la *părţi* sau *proprietăţi distincte* ale lui Dumnezeu. Ele trimit la Dumnezeu ca la un întreg, diversitatea sugerată prin multitudinea numelor fiind specifică numai *punctelor noastre de vedere*.

*

*   *

Desigur, doctrina lui Pseudo-Dionisie Areopagitul este mult mai complexă, ea conţinând dezvoltări, până la ultimele consecinţe, ale acestor atitudini faţă de cunoaşterea lui Dumnezeu. În detaliu, ele prezintă un interes în primul rând teologic. Ceea ce ne interesează însă, pentru istoria filosofiei, este această „axiomatică" menţionată, conţinând principalele teme care vor interveni din nou la Ioan Scotus Eriugena şi, prin el, vor fi „moştenite" de către Scolastica clasică.

6. BOETHIUS

6.1. Viaţa şi opera

Deşi aparţine, cronologic, patristicii târzii, Anicius Manlius Severinus Torquatus Boethius este primul gânditor preocupat de o *problematică* specific scolastică, utilizând, în plus, o *metodă* scolastică de organizare a discursului. Astfel, la Boethius apare pentru prima dată o discuţie detaliată a *problemei universaliilor,* o încercare consecventă de a echilibra raportul dintre filosofia antică şi doctrina creştină şi, cu atât mai semnificativ, încercări de a argumenta *raţional* (spre deosebire Augustin, la care predomină alegoriile şi analogiile) opţiunea pentru anumite adevăruri. Din punctul de vedere al *metodei,* Boethius pare a fi primul gânditor care îşi organizează discursul sub formă de *quaestiones,* adică sub forma unor întrebări. Din aceste motive, plasarea lui, de către unii autori, la începutul scolasticii timpurii, nu este atât de eronată pe cât ar părea la prima vedere.

Boethius s-a născut la Roma în jurul anului 480 şi a murit în 524 sau 526, deci aproximativ un secol după Augustin. Provenea dintr-o familie romană înstărită, din protipentada politică, ţinând de neamul *Anicii,* fiind crescut însă de un anume Symmachus, după ce tatăl său moare. Tatăl său fusese consul, ceea ce devine şi Boethius în anul 510, cei doi fii ai săi

urmând aceeaşi carieră unsprezece ani mai târziu. Soţia sa se numea Rusticiana.

Perioada în care trăieşte Boethius este una de criză pentru Imperiul Roman de Apus, acesta fiind guvernat, încă din anul 493, de către ostrogotul Teodoric, în urma cuceririi Romei. Teodoric s-a numit „rege" şi nu împărat iar guvernarea şi-o exercita de la Ravena în loc de Roma. Ostrogoţii, ca de altfel tot neamul goţilor, practicau arianismul, acesta fiind principalul motiv pentru care guvernarea lor nu era dorită. Din alte puncte de vedere, Teodoric poate fi considerat unul din conducătorii luminaţi ai Romei.

Sub Teodoric, Boethius a deţinut o funcţie publică foarte importantă, cea de *Magister officiorum*, având responsabilităţi militare (supravegherea gărzilor palatului Imperial) şi civile (administrarea relaţiilor dintre Palat şi guvernatorii provinciali precum şi supravegherea executării ordinelor împăratului).

Cariera politică a lui Boethius s-a sfârşit tragic, în urma unei acuze de conspiraţie. La un moment dat unul din senatori, Albinus, este acuzat de întreţinerea unei corespondenţe conspirative cu împăratul Justinian al Imperiului de Răsărit. Boethius ia apărarea acestui senator dar este acuzat şi el de complicitate şi aruncat în închisoare. Au existat şi substraturi teologice ale acestei acuze, ştiut fiind faptul că Teodoric (ca şi toţi ostrogoţii încreştinaţi, de altfel) practica arianismul. În închisoare el scrie celebra sa *Consolare a filosofiei*. Este condamnat la moarte prin decapitare.

Opera lui Boethius este una amplă, dar nici pe departe terminată, gândindu-ne că proiectul său fusese acela de a traduce complet operele lui Platon şi ale lui Aristotel şi de a demonstra unitatea celor două filosofii. În afară de *Consolarea filosofiei*, scrisă în timpul detenţiei, Boethius a lăsat tratate teologice, logice şi matematice. Tratate teologice: *Contra lui Eutyches şi Nestorius; Cum sunt bune substanţele întrucât sunt, deşi nu sunt substanţial bune?; Dacă Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt se predică substanţial despre Divinitate; Cum este Treimea un singur Dumnezeu şi nu trei dumnezei; Despre credinţa universală*.

Preocupările de logică ale lui Boethius sunt ilustrate de câteva tratate despre silogismele categorice şi ipotetice, dar în primul rând de lucrări exegetice: traduceri şi comentarii ale unor lucrări aristotelice (*Categorii, Despre interpretare, Analiticile, Topica*), traducerea şi comentariul *Isagogei* lui Porfir, comentarii la *Topica* lui Cicero. Mai menţionăm *Despre instituirea matematicii* şi *Despre instituirea muzicii*, tratatele sale matematice.

Cel mai interesant lucru cu privire la Boethius este poate capacitatea sa de a cuprinde, în interiorul aceluiaşi crez, filosofia antică („păgână") şi religia creştină. El scrie tratate despre natura trinităţii şi în acelaşi timp preţuieşte platonismul, aristotelismul, cunoaşte gândirea stoică şi epicureică. S-a şi spus, de altfel, că Boethius poate fi considerat ultimul filosof antic şi primul scolastic. Academia platonică din Atena exista încă în timpul vieţii lui Boethius[63] (unde este probabil ca acesta să fi învăţat), iar Crezul de la Niceea (325) fusese deja elaborat.

6.2. „Consolarea filosofiei"

Boethius a scris acest text în închisoare, aflându-se în aşteptarea executării sentinţei. Ulterior, textul va deveni foarte popular iar Evul Mediu va afla, din el, ideile platoniciene fundamentale. Preluând teoria augustiniană asupra originii răului, Boethius se întreabă de ce există totuşi suferinţa umană şi prosperitatea celor care întorc spatele lui Dumnezeu, aluziile clare fiind îndreptate către lumea decadentă a vremii sale[64]. Deşi augustiniană în principiu, cartea lui Boethius este influenţată de teme ale gândirii greceşti (în unele locuri atribuie răul ignoranţei, pentru ca la un moment dat să preia doctrina creaţiei din *Timaios*). Pe de altă parte, trimiterile explicite la Scripturi sunt aproape absente, motivele pentru acest lucru nefiind cu totul clare; se presupune, totuşi, că, scriind textul în închisoare, Boethius nu a avut posibilitatea de a cita decât din memorie şi, pentru a nu deforma textul biblic, a preferat să nu-l menţioneze. Filosofia, personificată, este însă tema principală a cărţii, Boethius dovedind o cunoaştere extrem de vastă a gândirii greceşti.

Autoritatea *Consolării filosofiei* a fost imensă în tot Evul Mediu. După Biblie, a fost cartea cea mai citită, traducerile ei timpurii în limbi populare[65] dovedind autoritatea de care se bucura. Toma din Aquino, în mod special, va fi profund tributar lui Boethius.

[63] Academia va fi închisă abia în anul 529 de către Împăratul Iustinian (527–565).

[64] O altă scriere din epocă, *„Despre guvernarea lui Dumnezeu"*, aparţinând lui Salvianus (400–480), preot creştin, este relevantă pentru înţelegerea atmosferei epocii şi mai ales pentru „suferinţa" menţionată de acesta.

[65] În secolul IX a fost tradusă în limba engleză, în secolul X în limba germană iar în secolul XIII în franceză. Prima tipărire, bilingvă, datează din 1473, la Nürnberg (cu doisprezece ani înaintea tipăririi ediţiei complete a *Summei Theologiae* a lui Toma din Aquino).

6.2.1. Filosofia este superioară poeziei

Secţiunile cărţii sunt scrise, alternativ, în versuri şi proză, afişând o dialectică specială între inspiraţia poetică şi înţelepciunea discursivă. Totul începe cu o poezie ce deplânge starea jalnică a lui Boethius în închisoare. „Inspiraţia poetică" este însă întreruptă de apariţia unei viziuni: o „femeie distinsă la înfăţişare, cu ochii arzători şi cu priviri mai presus de felul obişnuit al oamenilor, cu o culoare vie şi respirând o nesecată vigoare". Era Filosofia, pe al cărei veşmânt stăteau scrise literele greceşti π şi ϑ, de la *πρακτική* respectiv *ϑεωρητική*, cele două feluri de filosofie (practică şi teoretică). În mâna dreaptă ea poartă o carte iar în stânga un sceptru, simboluri ale învăţării şi puterii (filosofia ca „regină" a ştiinţelor).

Înainte de această apariţie, Boethius scrisese versuri, ca un bolnav căruia nu îi mai rămăsese decât tânguirea îndulcită de rimă, asupra căruia stăteau muzele poeziei dictându-i cuvinte potrivite lacrimilor sale. Apropiindu-se, Filosofia strigă duşmănos: „Cine a îngăduit să se apropie de bolnav aceste curtezane de teatru, care nu numai că nu i-ar linişti durerile prin nici un remediu, dar chiar i le-ar mări mai mult cu veninuri dulci?"[66]

Ne amintim, Socrate se aflase într-o situaţie identică, atunci când, aşteptându-şi executarea, este surprins de vizitatorii săi scriind versuri deoarece — mărturiseşte el abia acum — îl bântuise „toată viaţa un anume vis care, sub înfăţişări schimbătoare, îi dădea de fiecare dată acelaşi îndemn: «Socrate, arta Muzelor să fie sârguinţa ta»"[67]. Nu altceva face Boethius care, aflat în ultimele momente ale vieţii, precum Socrate, încearcă să desăvârşească pregătirea sa pentru moarte. Lucrurile se schimbă însă aici în momentul apariţiei Filosofiei. Socrate se declarase oarecum nelămurit dacă visul său avea în vedere arta Muzelor în sens obişnuit (al alcătuirii versurilor sub inspiraţia „nebuniei poetice" — în termenii lui Platon) sau numai înţelepciunea dialectică, pe care o practicase oricum

[66] Toate fragmentele boethiene din *Consolarea filosofiei* sunt preluate din ediţia: Boethius şi Salvianus, *Scrieri. Articole teologice şi Mângâierile filosofiei. Despre Guvernarea lui Dumnezeu,* Cuvânt înainte de I.P.S. Dr. Nicolae Corneanu, traducere, note şi comentarii de prof. David Popescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992. Citatul de faţă, p. 63.

[67] Platon, *Phaidon*, 60e-61a, traducere de Petru Creţia, în *Opere*, IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

mereu. Abia după ce bea otrava — aflat deci pe jumătate „*dincolo*“, Socrate pare să înţeleagă, totuşi, ceva, anume că Asclepios (zeul sănătăţii) îl ajutase să se vindece de „nebunie“: cu ajutorul prietenilor săi depăşise „momentul poetic“ şi se adâncise în dialectică, discutând despre eternitatea sufletului. Aşa că ultimele cuvinte ale lui Socrate („Îi sunt dator lui Asclepios un cocoş, vă rog să nu uitaţi să i-l daţi“[68]) arată această încredinţare finală că visul indicase înţelepciunea discursivă şi că, în ultimul moment, scriind versuri, avusese o „rătăcire“ (boală) din care fusese scos.

Ceea ce i se întâmplă lui Boethius repetă, aproape identic, scenariul şi destinul socratic. Filosofia intervine mânioasă alungând Muzele poeziei ca pe nişte „curtezane de teatru“ şi acuzându-le că ele nu poartă altceva decât „spinii sterili ai pasiunilor“, ucid rodul bogat al raţiunii şi „minţile oamenilor le obişnuiesc cu boala“. Muzele poeziei avuseseră *neruşinarea* să se apropie tocmai de sufletul ales al lui Boethius. „Dacă mângâierile voastre ar răpi pe un profan, cum faceţi de obicei, mi-ar fi mai puţin greu de suportat, fiindcă prin aceasta opera mea n-ar fi atinsă deloc“ — spune Filosofia într-un exces de supărare.

Cu alte cuvinte, trebuie să înţelegem de aici că Poezia este incompatibilă cu Filosofia. Muzele poeziei au dreptul numai — ca nişte femei uşoare — să aline suferinţele celor profani. Ele sunt cântăreţele soartei, instabile şi înşelătoare: „Aceasta este puterea mea, acesta e jocul meu continuu: învârtesc o roată cu cercuri repezi, mă bucur să schimb pe cele de sus jos şi pe cele de jos sus. Urcă-te dacă vrei, dar cu condiţia ca să nu ţi se pară nedrept să te cobori, când raţiunea jocului meu o va cere“[69] — vorbeşte însăşi soarta prin intermediul lor. De oamenii aleşi, de cei hrăniţi „cu învăţături eleatice şi academice“, aceste curtezane n-au voie să se apropie[70].

Problema raportului între cultura filosofică şi cultura literar-retorică nu este nouă la Boethius, nici măcar la Augustin (care „optase“ şi el pentru „convertirea la filosofie“, după o îndelungă practicare a retoricii), ci datează din perioada începuturilor culturii antice: eleaţii se opun adepţilor lui Protagoras, Platon se afirmă ca un oponent consecvent al

[68] Platon, *Phaidon,* 118a (ediţia citată).

[69] Boethius, *Consolarea filosofiei,* cartea a II-a, proza II (ediţia citată, p. 82).

[70] Alungarea poeziei de către filosofie este sugerată şi de faptul că, din cele cinci cărţi ale tratatului, numai prima începe cu o poezie (cea iniţială, inspirată de muze înainte de apariţia viziunii Filosofiei). Restul încep cu proze.

sofiştilor. Cultura latinilor, departe de a fi o simplă formă epigonală a celei greceşti, izomorfă, totuşi, în anumite aspecte, se formează între limitele aceleiaşi opoziţii: cultură „literară", oratorică, *versus* cultura filosofică. După ce Socrate luptase împotriva sofiştilor iar Platon împotriva lui Isocrate, îi regăsim pe latini grupaţi în jurul acestor două idealuri: Seneca (reprezentând o cultură filosofică totuşi incomplet degajată de oratorie) se distanţează de tatăl său, Seneca Retorul; Marc Aureliu se opune maestrului său Fronto, retor; Augustin se opune lui Symmachus şi lui Praetextatus[71]. Boethius, prin *Consolarea filosofiei,* părăseşte delectările Muzelor poetice în favoarea unei „doamne" mai alese: Filosofia.

Splendoarea inegalabilă a acestei alegorii este în măsură să dea o cheie de interpretare întregului text. Oarecum tot pe urmele lui Socrate, Filosofia îl scoate pe Boethius din „letargie" spunându-i că „este timpul lecuirii, nu al plânsului". Ceea ce urmează reprezintă dialectica boethiană a „pregătirii pentru moarte".

6.2.2. „Consolarea" ca pregătire mentală pentru moarte prin întărirea convingerilor

„Ieşirea din boală" a lui Boethius înseamnă *modificarea atitudinii faţă de problema morţii.* „Leacurile" pe care i le pregăteşte Filosofia nu sunt nici versuri menite a uşura suferinţa (căci aceasta nu ar însemna decât păstrarea spiritului într-o stare inferioară, aceea în care moartea este înţeleasă ca o catastrofă), nici oblojiri trupeşti menite a amorţi durerea (aceasta ar însemna grăbirea morţii dar într-un mod pur trupesc, deci acceptarea unei semnificaţii pur materiale a morţii). Moartea trebuie acceptată în mod filosofic, adică înţelept.

Precum în dialogul *Phaidon* al lui Platon, prima problemă care trebuie lămurită este: „ce înseamnă să mori?" *Proza V* a cărţii anunţă intenţia Filosofiei de a-l „*converti*" pe Boethius, adică de a-i schimba dispoziţia mentală, aceasta însemnând pregătirea pentru *înţelegerea* caracterului real al morţii. Primul pas este *eliminarea pasiunilor*, care, cum s-a văzut, fuseseră întreţinute de către muzele poetice: „fiindcă multe sentimente te apasă greu şi pentru că te trag în toate părţile durerea, mânia, tristeţea, cum eşti

[71] Henri Irénée Marrou, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, traducere de Dragan Stoianovici şi Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 20–23, 82–89, 147–150.

acum la minte nu-ţi sunt încă prielnice leacuri tari" (Cartea I, proza V)[72]. Eliminarea pasiunilor este necesară deoarece, pentru acceptarea sensului real al morţii, intelectul trebuie să devină unul *agent*.

Pentru aceasta este necesară identificarea prealabilă a structurii de bază a credinţelor lui Boethius. Filosofia vrea să ştie *care sunt convingerile* interlocutorului său, pentru a-i putea alunga pasiunile. Boethius înţelege intelectul în manieră aristotelică: atâta timp cât este *afectat*, este intelect pasiv sau pasional, incapabil să acceadă la principii; neafectat, este un intelect agent, posesor al principiilor. Eliminarea sentimentelor sau pasiunilor are tocmai această miză: transformarea mentală, activarea intelectului.

Proza VI a cărţii I este un dialog de factură aproape platoniciană în care Filosofia obţine un profil spiritual al interlocutorului printr-o serie de întrebări socratice, structurabile, împreună cu răspunsurile lor, într-un adevărat proiect de *Summă*.

1) „Dacă lumea este haotică sau raţională", la care Boethius răspunde că lumea este guvernată raţional de către Dumnezeu.

2) „*Cum conduce Dumnezeu lumea?*" — Boethius ezită. Filosofia va detalia problema.

2a) „Dacă lumea are un început", la care Boethius spune că da, începutul este Dumnezeu.

2b) „*Dacă lumea are o finalitate*", la care Boethius ezită din nou. Filosofia va intra într-o sub-temă, cea a omului.

2b*i*) „Dacă-ţi aminteşti că eşti om". Boethius confirmă, acceptând şi termenul de „amintire", ce trimite direct la strategia socratică a „moşirii" adevărului.

2b*ii*) „Ce este omul?" — „Un animal raţional şi muritor", vine răspunsul doct al lui Boethius.

2b*iii*) „*Ce altceva este omul?*" — întrebare la care Boethius se opreşte, răspunzând, precum sclavul lui Menon: „nu-mi mai amintesc nimic".

În urma acestui schimb de replici, Filosofia spune că a identificat două părţi slabe ale lui Boethius: că ignoră care este finalitatea lumii şi, a doua, că a uitat cum este condusă lumea. Aceste două probleme anunţă, în mod implicit, planul de lucru al cărţii (până la Cartea a III-a inclusiv). Ceea ce va trebui să înţeleagă Boethius constituie tocmai problemele asu-

[72] Boethius, *Mângâierile filosofiei*, ediţia citată, p. 75.

pra cărora *Consolarea filosofiei* va desfăşura lungi succesiuni de întrebări şi răspunsuri.

În cele din urmă Boethius va găsi răspunsul la cele două probleme: finalitatea lumii este binele, adică fericirea, adică Dumnezeu, iar *modul* în care conduce Dumnezeu lumea este *în acord cu binele*. Până acolo, însă, va parcurge câteva etape: purificarea intelectului de pasiuni, întărirea şi clarificarea convingerilor corecte, identificarea unei definiţii adecvate a fericirii şi binelui.

Filosofia împinge discuţia înspre contextul creştin al problemei. Această manieră de a arăta că adevărurile credinţei izvorăsc în mod natural din cele ale filosofiei este o notă de stil generală a cărţii, motiv pentru care acest text a putut fi considerat exemplar de către scolastici. Întreaga gândire medievală va parcurge, în diferite moduri, un efort similar.

6.2.3. *Purificarea intelectului de pasiuni*

Eliminarea pasiunilor este pasul necesar în vederea pregătirii intelectului pentru înţelegerea problemelor restante. Adevărurile cunoscute de Boethius sunt încă incomplete, deficienţă care atrage după sine necesitatea desăvârşirii lor, nu însă înainte de finalizarea pomenitei „purificări" a intelectului de pasiuni.

Cartea a II-a a *Consolării...* va fi prin urmare abia „trecerea" spre discuţia finală, filosofică, numită de Filosofie „leacul cel tare". Până acolo însă este nevoie de purificare, de „leacul cel slab", constând într-un dialog despre soartă şi nedreptăţile ei. Deosebirea faţă de prima poezie, în care Boethius deplângea situaţia în care se află, este că acum Filosofia îl va ajuta să înţeleagă caracterul efemer şi lipsit de autenticitate al atracţiilor vieţii, într-un stil ce aminteşte de gândirea stoică: „Este nenorocire numai ceea ce consideri ca atare şi, dimpotrivă, orice soartă este fericită când este suportată de un suflet stăpân pe sine"[73].

Prezenţa argumentelor şi parafrazelor de tip stoic în această secvenţă a dialogului reprezintă o opţiune interesantă, din care trebuie să înţelegem în primul rând rolul pe care Boethius îl acordă acestui tip de filosofie: gândirea stoică are funcţia de a elibera intelectul de „legătura" cu lucrurile, de dependenţa faţă de lumea materială. O funcţie purificatoare sau mai degrabă „nivelantă", am spune, prin care intelectului i se smulg

[73] Boethius, *Mângâierile filosofiei*, ediţia citată, cartea II, proza IV, p. 87

prejudecăţile legate de valoarea lucrurilor sensibile. Nu mai mult, însă, deoarece, odată imunizat faţă de aparentele nenorociri, intelectul are nevoie de altceva. Meşteşugul stoic este numai „leacul cel slab", instrumentul prin care intelectului i se „taie" legăturile cu scoarţa terestră, pentru a putea ulterior să se înalţe spre adevărata lui patrie:

„Minţii tale îi voi da aripi prin care să se poată înălţa ca, după ce îi vei învinge tulburarea, să te întorci în patrie sănătos, condus de mine, pe drumul meu şi chiar cu mijloacele mele de călătorie"[74].

Ceea ce urmează ţine de dialectica platoniciană, „leac puternic" pentru care Boethius va fi pregătit treptat. Intelectul lui Boethius trebuie desprins de lucrurile sensibile şi de atracţiile care îl leagă de viaţă, — de „amintire", cum spune Filosofia — pentru a putea face faţă acelei discuţii care să-l conducă spre recunoaşterea[75] adevăratei fericiri.

6.2.4. Despre natura fericirii

Începând cu Cartea a III-a este vorba despre aşa-numitele „leacuri tari", în primul rând vechea problemă: „Ce este fericirea?". Fericirea înseamnă căutarea binelui, spune Boethius pe urmele lui Aristotel, dar nu a feluritelor „bunuri", care sunt numai căi, ci a Binelui suprem, ca stare rezultată din reunirea *tuturor* bunurilor.

Nici avuţia, nici onorurile, nici puterea, nici plăcerile, nu reprezintă bunuri în sine ci mai degrabă iluzii. Ele pot fi cel mult *stări* ale binelui, „umbre", dar nici una dintre ele nu duce spre fericire dacă sunt dorite ca atare. Iluzia (deci imperfecţiunea lor) constă în faptul că fiecare dintre aceste „bunuri" este strâns legat de o nedreptate: acumularea avuţiei

[74] Boethius, *Mângâierile filosofiei*, ediţia citată, cartea IV, proza I, pp. 130–131. Este cel puţin interesant să se observe reapariţia metaforei „aripilor" intelectului în gândirea empiristă modernă şi în criticismul kantian. Acolo, însă, ea va fi utilizată invers: intelectul va avea nevoie de „plumb" pentru a i se curma zborul spre acele înălţimi unde el nu mai funcţionează autonom. Aici, la Boethius, este dezirabil ca intelectul să se lase condus în zbor de „mijloacele de călătorie ale Filosofiei". Dincolo, la Kant, va fi dezirabil ca intelectul să refuze aceste mijloace deoarece ele sunt în afara controlului său.

[75] Pasajul din proza I a cărţii a III-a este platonician prin structură. Filosofia îi spune lui Boethius că sufletul lui „visează" la adevărata fericire dar nu o poate recunoaşte, stăpânit fiind de aparenţe. Apare şi metoda analogiei din dialogul platonician *Republica*, în momentul în care Filosofia anunţă că se va strădui să-i zugrăvească „starea care îi e mai cunoscută", pentru ca, după ce va muta ochii în partea opusă, să poată recunoaşte chipul adevăratei fericiri (v. cartea a III-a, proza I).

înseamnă răpirea de bani de la alţii, demnităţile presupun umilinţa faţă de cei puternici, puterea înseamnă expunerea la pericolele vicleniei celor supuşi, gloria înseamnă lipsa de siguranţă prin înfruntarea primejdiilor, plăcerile presupun sclavia minţii faţă de trup.

Nimic din toate acestea nu trebuie să fie obiect al dorinţei şi căutării deoarece, cum s-a văzut, fiecare dintre ele presupune o *lipsă,* astfel încât ele nu reprezintă, luate separat, decât *părţi* ale unui întreg. Fericirea ar trebui să fie ceva care le cuprinde pe *toate* în mod nedespărţit. Omului nu îi stă însă în putinţă să le obţină deodată, ceea ce înseamnă că el se mulţumeşte doar cu una singură din multele părţi ale acestui întreg. Va considera, însă, că acea parte pe care o obţine poate substitui întregul: cel bogat va avea iluzia că banii înseamnă şi glorie, cel puternic va avea iluzia că este şi ferit de primejdii, etc. În mod iluzoriu, fiecare din aceste părţi vor fi luate *ca întreg.* Aceasta este explicaţia *falsei fericiri.*

Adevărata fericire nu poate fi cea înţeleasă parţial ci numai cea completă. Fericirea completă, adică desăvârşită, este, cum se va arăta în argumentul ontologic descris mai jos, fericirea înţeleasă *substanţial,* nu predicaţional, adică fericirea *ca* Dumnezeu.

Ceea ce nu înseamnă că, sub feluritele lor iluzii, oamenii nu *caută* acel întreg numit „bine“, chiar dacă îl înţeleg greşit. Aşa de mare este puterea naturii, încât, indiferent cât de variate ar fi părerile oamenilor, ele *sunt de acord în alegerea binelui ca ţel*, se conchide, de data aceasta în manieră augustiniană (cartea a III-a, proza II).

6.2.5. Ierarhia fiinţei şi argumentul ontologic

Dacă fericirea este binele suprem înseamnă că ea este de altă natură decât lucrurile bune accesibile în ordine temporală. „Suprem“ înseamnă desăvârşit, or, lucrurile materiale sunt nedesăvârşite. Prin raportare la Binele suprem, bunurile nu sunt decât „părţi“, adică ele reprezintă abia „ştirbiri“ ale desăvârşirii. Ontologia lui Boethius este, ca şi ce a lui Augustin, una a gradelor de desăvârşire, în care Binele suprem este gândit ca şi *completitudine,* spre deosebire de gradele inferioare care nu pot fi altceva decât măsuri ale *lipsei* de bine: „tot ce se numeşte nedesăvârşit îşi datoreşte nedesăvârşirea unei ştirbiri a desăvârşirii“[76].

[76] Boethius, *Mângâierile filosofiei,* Cartea III, proza X (ediţia citată, p. 117).

Pe urmele lui Platon, care formulase un argument similar, atunci când spusese că din egalitatea imperfectă a lucrurilor trebuie să cunoaştem existenţa Egalităţii în sine[77], Boethius introduce un argument al contingenţei prin care, pornind de la nedesăvârşirea lumii sensibile, argumentează existenţa fericirii supreme (desăvârşite):

„Rezultă că, dacă într-o categorie oarecare de lucruri se vede ceva nedesăvârşit, este necesar ca să existe şi ceva desăvârşit; căci suprimându-se desăvârşiorea, nu se poate închipui cum de există ceea ce este socotit ca nedesăvârşit. Fiindcă natura lucrurilor nu-şi ia începutul de la cele micşorate şi nedesăvârşite, ci, plecând de la cele întregi şi terminate, ajunge la cele secătuite şi de ultim rang. Dacă (...) există o fericire nedesăvârşită, datorită unui bine incomplet, nu ne putem îndoi că există şi o fericire întreagă şi desăvârşită“.[78]

Tot platonician, în esenţă, în acelaşi timp augustinian în expresie, este argumentul ontologic formulat în continuare: *„De îndată ce nu se poate cugeta nimic mai bun decât Dumnezeu, cine s-ar îndoi că nu e bun Cel decât care nu există nimic mai bun?“* — spune Boethius, în cuvinte pe care le vom întâlni, aproape identic, în *Proslogionul* lui Anselm[79]. Şi Anselm va crede, ca şi Boethius aici, că „raţiunea demonstrează că Dumnezeu este bun, convingându-ne prin aceasta că şi binele suprem este tot în el“.

Acest argument trebuie însă luat în considerare la modul cel mai „grav şi serios“: Dumnezeu, va avertiza Filosofia, nu este cauză *exterioară* a binelui suprem. Binele este *în* Dumnezeu şi nicidecum *cauzat* de Dumnezeu: identitatea este una de substanţă. Dacă binele ar fi numai cauzat, ar exista o diferenţă între cauză şi efect, deci Dumnezeu nu ar fi binele ci numai cauza sa. Dumnezeu este însă binele însuşi, binele desăvârşit sau deplin, aşa cum s-a spus, spre deosebire de fiinţele inferioare, care

[77] Vezi, de exemplu, Platon, *Phaidon*, 74e.

[78] Boethius, *Mângâierile filosofiei*, loc. cit.

[79] Prima formulare a celebrei sintagme pare să-i fi aparţinut lui Seneca, *Quaestiones naturales*, „Prefaţa“, 13: „Ce este Zeul? (...) Îi exprimăm măreţia afirmând că nimic mai mare decât el nu poate fi conceput, întrucât el singur constituie totul“. Traducere de Dinu Luca, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 7. Totuşi, la filosoful roman fraza are alt sens, acolo Zeul fiind conceput ca totalitate cosmologică. De asemenea, o formulare asemănătoare există şi la Augustin, în *De vera religione*, unde Dumnezeu este numit „acela decât care nu este nimic mai simplu“. Tot la Augustin, formulări similare mai există în *Liber de moribus manicheorum*, *De duabus animabus*, *De doctrina christiana*. O discuţie asupra istoriei acestei sintagme, în: Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei*, cu un studiu introductiv de Anton I. Adămuţ, Editura Polirom, Iaşi, 2003, pp. 109–111.

sunt bune în mod incomplet. Avertismentul lui Boethius este în măsură să ne dea o cheie de înţelegere chiar a viitorului argument al lui Anselm: Dumnezeu *este* binele (la Anselm, „măreţia“) în mod substanţial; altfel spus, Dumnezeu este chiar Binele ca *substanţă*, nu ca predicat. Ierarhia fiinţei la Boethius este, ca şi cea a lui Augustin, una care nu situează temeiul *deasupra* celorlalte grade; altfel spus, temeiul nu este *suprafiinţial* ci este *fiinţa în cel mai înalt grad*. Ca un corolar, dacă Dumnezeu este binele iar fericirea este de asemenea dorinţa binelui, înseamnă că fericirea supremă, cea desăvârşită, este însuşi Dumnezeu. Nici una dintre acestea nu au sens şi nici consistenţă dacă sunt luate distinct: fericirea trebuie să fie totuna cu binele iar ambele trebuie înţelese substanţial, adică sunt Dumnezeu. Ele trebuie înţelese în *unitate*.

Cunoscuta „ecuaţie“ neoplatonică devine la Boethius rezultatul unui raţionament demonstrativ: BINE = FERICIRE = DUMNEZEU = UNU = FIINŢĂ. „Ecuaţie“, într-un sens mai propriu decât acolo, deoarece Boethius conchide: „toate sunt înlănţuite între ele prin raţionamente foarte puternice“ (Cartea III, proza XI).

Unitatea substanţială a lui Dumnezeu este ilustrată prin analogia cu substanţa „om“. Atâta timp cât corpul şi sufletul sunt unite, ele formează o fiinţă vie (o substanţă) numită om. Trupul singur are numai *aparenţa* unui om, este un *posibil* om, nu substanţial ci ca parte luată separat. Similar, sufletul singur este, deşi mai mult, totuşi *altceva* decât un *om*; omul ca *substanţă* este unitatea celor două[80].

6.2.6. Răul ca ignoranţă şi lipsă de putere. Pedeapsa ca providenţă şi destin

Dacă fericirea şi binele sunt înlănţuite prin raţionamente, ele ţin de cunoaştere iar cunoaşterea lor exclude posibilitatea înfăptuirii răului. Un raţionament socratic în esenţă, filtrat însă prin ontologia ierarhică a lui Augustin. Teza non-substanţialităţii răului (de la Plotin şi Augustin) este transpusă aici în termeni acţionali: o persoană care alege să facă răul nu îşi exercită vreo *putere de a face rău* (aşa ceva nici nu există), ci mai degrabă exercită o *abdicare de la puterea de a face bine* (idee prezentă şi la Augustin

[80] Boethius, *Mângâierile filosofiei*, cartea III, proza XI (ed. cit., pp. 121–122).

în *Despre liberul arbitru*, I, 10, dar şi — peste câteva secole — în *Etica* lui Abélard).

Înţelegerea răului ca *abdicare* presupune ideea că oamenii care persistă în rău nu îşi exercită nici o putere, mai degrabă o slăbiciune. Viaţa nelegiuită este persistenţa în slăbiciune, o laşitate perpetuă şi o nefericire continuă. Cu cât persistă în această slăbiciune, răul lor este mai mare iar pedeapsa cuvenită cu atât mai adâncă. De aceea uneori oamenii care se află la limita de jos a nelegiuirii nici nu sunt pedepsiţi în viaţa lor terestră: pedeapsa ar însemna o „plată", deci o îndreptare a răului lor; or, cu cât nelegiuirea este mai mare, cu atât mai nedrept este ca ei să fie iertaţi. Răul extrem merită o pedeapsă extremă, cea post-mortem. De aici, aparenţa că lumea este injustă şi că cei răi dispun de putere. *Răul ca lipsă* este însă o boală a sufletului. Între cei ce săvârşesc răul şi cei care îl suferă, primii sunt cei demni de milă, întrucât sunt bolnavi.

Răul mai mic poate fi iertat în timpul vieţii, motiv pentru care cei ce sunt pedepsiţi de Dumnezeu înainte de a muri trebuie să se considere încă fericiţi: răul lor, adică gradul de îndepărtare de Bine, este încă recuperabil. Există prin urmare o diferenţă între felul oamenilor de a înţelege pedeapsa şi raţiunea divină care o administrează. Oamenilor li se poate părea că pedeapsa este un supliciu şi încearcă să o evite (ceea ce atrage după sine alte nenorociri: fuga de răspundere, minciuna etc.), or, din perspectivă trans-istorică, pedeapsa este un „leac", o recuperare a răului săvârşit. Diferenţa între valoarea reală (supra-istorică) a pedepsei şi cea temporală, percepută de oameni, provine din diferenţa între *providenţă* şi *destin*.

Există o ordine *concepută* de Dumnezeu, în acord cu binele, conform căreia raţiunea divină este principiu universal (*providenţa*). Acest principiu organizează universul sub forma unei ordini *fenomenale*, caracterizată de temporalitate, spaţiu, configuraţii (*destinul*). În termenii lui Boethius,

„*Providenţa* (prouidentia) *este însăşi acea raţiune divină care, ca principiu suprem şi universal, orânduieşte totul, pe când destinul este ordinea* (dispositio) *care tronează în fenomene* (rebus mobilibus), *cu ajutorul căreia providenţa le înlănţuie, dându-le la fiecare un loc anumit. Providenţa îmbrăţişează deopotrivă pe toate, oricât de deosebite şi oricât de nesfârşite, pe când destinul* (fatum) *pune pe fiecare în mişcare, dându-le spaţii, forme şi durată, aşa încât această desfăşurare* (explicatio) *a ordinii în timp, unificată în lumina spiritului divin, este*

providență, pe când aceeași unitate, rânduită și desfășurată în timp, se numește destin".[81]

Providența este proiectul mental divin care se *explică* (desfășoară) pe sine sub forma destinului istoric[82], într-un mod asemănător celui în care ideea unui artist se explicitează temporal și succesiv în opera de artă. Sau, conform unei alte comparații, „după cum este argumentarea pentru intelect, nașterea pentru viață, timpul pentru eternitate, cercul pentru centru, așa e înlănțuirea mișcătoare a destinului pentru unitatea [simplitatea] statornică a providenței".

Datorită faptului că omul este o ființă situată *în interiorul* acestei desfășurări numită destin, nu poate avea acuitatea necesară pentru a vedea *din perspectivă divină* rostul fiecărui lucru. Astfel, judecățile oamenilor sunt contradictorii și ceea ce unii socotesc demn de laudă alții găsesc demn de pedeapsă, în același fel în care ei nu înțeleg, de exemplu, de ce organismelor sănătoase le priesc, unora, alimente dulci, altora, amare; sau, de ce unii bolnavi sunt întăriți de leacuri ușoare, alții de leacuri puternice. Este cu atât mai greu de înțeles felul în care Dumnezeu socotește a da fiecăruia ce i se potrivește, *din perspectiva providenței* și nu din cea a destinului. Este foarte posibil, de pildă, ca persistența în rău a unui tiran să fie chiar instrumentul divin al întăririi sufletești a supușilor; de asemenea, nu este deloc imposibil (și de fapt numai providența o știe) ca același tiran să se

81 Boethius, *Mângâierile filosofiei*, cartea IV, proza VI, lin. 26–36 (ed. cit., p. 145): *„nam prouidentia est ipsa illa diuina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit, fatum uero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam prouidentia suis quaeque nectit ordinibus. prouidentia namque cuncta pariter quamuis diuersa quamuis infinita complectitur, fatum uero singula digerit in motum locis, formis ac temporibus distributa, ut haec temporalis ordinis explicatio in diuinae mentis adunata prospectum prouidentia sit, eadem uero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum uocetur"* (Apud: CD-ROM: *CLCLT3: Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, Université Catholique de Louvain, Colège Erasme, 1996).

82 Această desfășurare are loc *prin intermediul* unor puteri mijlocitoare, asupra cărora Boethius nu insistă și nici nu pare a fi deplin lămurit. El enumeră câteva posibile „căi" sau instrumente cosmice ale lui Dumnezeu, fără a decide *care* dintre ele, dacă numai unele, sau dacă toate împreună, constituie instrumentul desfășurării creatoare a providenței: „fie că destinul se exercită prin spirite divine ajutătoare (...), fie (...) de spiritul universal, sau de întreaga natură (...), sau de mișcările cerești ale astrelor, sau de virtutea îngerilor sau de felurita iscusință a demonilor, de unele sau de toate aceste forțe, ceea ce e sigur este că forma imobilă și unitară a fenomenelor e providența..." (*Loc. și ed. cit.*, p. 146).

îndrepte într-un târziu dându-şi seama de precaritatea puterii şi avuţiei sale.

Ceea ce Boethius numeşte destin, adică natura şi istoria înţelese ca *desfăşurare* a proiectului divin, este o realitate *dinamică*. Tocmai dinamica face ca distribuţia binelui în lume să fie instabilă, dar deloc nedreaptă; mişcătoare, dar nu malignă. Răul nu este decât o îndepărtare de bine, însă această îndepărtare (specifică *naturii*) este esenţialmente *temporală, deci temporară,* ceea ce înseamnă că, din perspectiva reală a providenţei, binele nu „pierde" în acest periplu, ba chiar este *vizat* şi compensat în permanenţă. Cum spune Boethius în încheierea cărţii a IV-a (proza VI), răul despre care se crede că abundă pe pământ, privit din prisma providenţei rânduitoare, nu se găseşte de fapt nicăieri, sensul acestei concluzii fiind unul absolut: răul este non-substanţial.

6.2.7. Problema voinţei libere. Necesitatea simplă şi necesitatea condiţionată

Dată fiind distincţia dintre providenţă şi destin, Boethius ridică întrebarea dacă nu cumva, petrecându-se toate în acord cu prevederea providenţei, este anulat liberul arbitru al omului. De la Proza II a cărţii V până la final este vorba despre problema voinţei libere a omului în contextul omniscienţei divine.

Boethius subînţelege problema răului în termeni augustinieni: răul este non-substanţial, prin urmare nu există decât ca alegere pentru evitarea binelui. Răul este deci rezultatul liberei voinţe. Apare însă o nouă problemă: dacă Dumnezeu (ca providenţă) ştie ceea ce vor face oamenii în viitor, cum se mai poate numi acţiunea lor liberă? Aceeaşi întrebare se poate formula despre Dumnezeu însuşi: dacă este omniscient, înseamnă aceasta că ştie şi ceea ce va face El însuşi în viitor? Mai este acţiunea Sa una liberă?[83]

[83] Augustin discutase această problemă în *Despre liberul arbitru*, III, 1–4; dezvoltând noţiunea de liberă alegere ca *lipsă a constrângerii exterioare*, Augustin spunea că în acelaşi fel în care omul, prin amintire, nu influenţează nimic din ceea ce *ar fi putut* să se întâmple, tot aşa, Dumnezeu, în omniscienţa sa, nu influenţează nimic din ceea ce se va întâmpla în viitor. Gândul lui Augustin este că voinţa e liberă prin opoziţie cu necesitatea, adică prin *opoziţie cu influenţarea sau cauzarea exterioară*. Fiind o fiinţă căzută, omul are la dispoziţie posibilitatea de a alege fără însă a şi *cauza*, prin alegerea sa, evenimentele.

În cartea V a *Consolării,* Boethius se dovedeşte cât se poate de conştient de sensul augustinian al problemei libertăţii dar pare a adăuga încă o condiţie: aceea că actele umane sunt *contingente*. Cele două sensuri ale libertăţii voinţei, *lipsa constrângerii exterioare* şi *contingenţa acţiunii,* sunt punctele de sprijin ale argumentaţiei lui Boethius. Dacă pentru Augustin problema libertăţii aparţinea unui context legat de problema răului în lume, la Boethius libertatea aparţine temei *providenţei,* deci omniscienţei divine şi pare a fi o chestiune argumentabilă în termenii logicii modale.

Felul în care este formulată problema ne pune în faţă o serie de propoziţii cu necesitate adevărate, pe care Boethius trebuie să le explice cu ajutorul Filosofiei. Avem, pe de o parte, afirmarea *providenţei:*

1) Ceea ce cunoaşte Dumnezeu *trebuie* să se întâmple (providenţa ca sens *necesar* al lumii).
2) Ceea ce *trebuie să se întâmple* nu ţine de voinţa liberă a omului. (omul nu cunoaşte şi nu decide asupra providenţei).

Pe de altă parte, există situaţia *de facto:* Dumnezeu *cunoaşte* acţiunile umane viitoare şi totuşi omul *are* o voinţă liberă.

3) Dumnezeu *cunoaşte* acţiunile noastre viitoare (omniscienţa).
4) Acţiunile noastre viitoare *ţin de voinţa noastră liberă* (omul are totuşi liber arbitru).

Cum pot fi considerate aceste enunţuri împreună, fără a obţine o contradicţie, evidentă, la prima vedere, între enunţurile (2) şi (4)[84]? Dacă ceea ce cunoaşte Dumnezeu trebuie să se întâmple (1) şi dacă acţiunile noastre viitoare sunt cunoscute de Dumnezeu (3), înseamnă că acţiunile noastre viitoare *trebuie să se întâmple*. Dar ceea ce trebuie să se întâmple nu ţine de voinţa liberă a omului (2), ceea ce contrazice (4). Una din propoziţiile (2) sau (4) trebuie contrazisă pentru a putea construi un raţionament valid, or, tocmai aceasta este problema: toate cele patru propoziţii reprezintă credinţe fundamentale, aserţiuni dezirabil adevărate care trebuie păstrate ca atare. Cum rezolvă Boethius această problemă?

Înainte de toate, trebuie să respingem, odată cu Boethius, interpretarea conform căreia evenimentele se întâmplă *deoarece* sunt ştiute (cartea V, proza III). Cunoaşterea evenimentelor, fie ele şi viitoare, nu reprezintă

[84] Am urmat modelul explicativ al lui Paul Vincent Spade, *A Survey of Mediaeval Philosophy,* Copyright © 1985 Paul Vincent Spade.

o *anticipare* sau o *programare* a lor ci, dimpotrivă, faptul că evenimentele se vor întâmpla constituie sursa cunoaşterii lor. Ele sunt ştiute *pentru că* se vor întâmpla. Problema nu este una de cauzalitate, deci interesul nu se axează pe întrebarea „care este cauza primă a lanţului?".

Separând noţiunile de necesitate şi cauzalitate, Boethius oferă o analogie: dacă o persoană stă aşezată, înseamnă că propoziţia care afirmă că respectiva persoană stă aşezată trebuie să fie o propoziţie adevărată. Convers, dacă opinia că persoana respectivă şade este o opinie adevărată, înseamnă că persoana respectivă *şade* într-adevăr. Ambele situaţii sunt adevărate, deşi nu există o legătură cauzală între propoziţie şi faptul descris de ea.

În mod analog, cunoaşterea lui Dumnezeu despre ceea ce se va întâmpla nu este *cauza* întâmplării ca atare, după cum nici evenimentul, dacă se întâmplă, nu este o cauză a cunoaşterii lui Dumnezeu despre el. Ar fi chiar impiu să admitem o astfel de relaţie.

Boethius este de părere că nu există nici o cauzalitate în această situaţie, deşi nu neagă existenţa unei *necesităţi*. Există deci *necesitate fără cauzalitate*, în virtutea căreia, dacă ceva este ştiut, acel ceva *trebuie* să se întâmple. Cunoaşterea nu este o cauză a ceea ce se întâmplă ori se va întâmpla, legătura necesară având însă loc prin *semnificare*: ceea ce există în cunoaşterea lui Dumnezeu este doar un *semn* sau un *simptom* pentru ceea ce se va întâmpla. Totuşi, aceasta nu anulează libertatea, din moment ce, pentru înfăptuirea unei acţiuni, omul are nevoie de *pricepere*, de *îndemânare* sau meşteşug. Un cărăuş, de exemplu, nu este împins ori forţat de vreo necesitate atunci când îşi mână carul. O face în mod liber, folosindu-şi iscusinţa, deşi, în mod necesar, Dumnezeu ştia dinainte că el o va face.

În cartea V, proza VI, Boethius explică existenţa a două tipuri de necesitate: simplă şi condiţionată. *Necesitatea simplă* este într-o situaţie de genul: „Este necesar ca toţi oamenii să fie muritori", iar *necesitatea condiţionată* se găseşte în propoziţia: „Dacă cineva merge, atunci este necesar să meargă"[85]. În primul caz avem un enunţ cu necesitate adevărat, adică un enunţ universal de forma „Necesar *p*", iar în cazul al doilea o propoziţie condiţională de felul „Dacă *p*, atunci necesar *p*". Evident, primul caz exprimă o legitate, un enunţ valabil prin sine, a cărui valoare de adevăr nu poate

[85] „Duae sunt etenim necessitates, simplex una, ueluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut si aliquem ambulare scias eum ambulare necesse est" (*Consolarea filosofiei*, cartea V, proza 6, r.91; ed. cit., p. 170).

fi confirmată sau infirmată deoarece el constituie o condiţie de existenţă a lucrului despre care vorbeşte, o definiţie. Cazul al doilea este cel în care necesitatea este constatată *în urma* producerii evenimentului *p*, astfel încât producerea lui *p* constituie condiţia de validare a necesităţii lui.

Problema este una aristotelică, pe care Boethius o cunoştea desigur din tratatele logice ale Stagiritului: enunţurile necesar adevărate (de forma „necesar *p*") sunt adevărate în orice condiţii dar numai despre universal, în vreme ce, despre lucrurile particulare, enunţurile nu pot fi adevărate decât în mod condiţionat (adevărul lor trebuie confirmat). Acesta reprezenta, pentru Aristotel, paradoxul cunoaşterii sistematice: nu putem construi enunţuri necesar adevărate despre lucrurile particulare decât întemeindu-le *a)* pe enunţuri universal adevărate (a căror sursă este metafizica, deci nu ştiinţa propriu-zisă), sau *b)* pe faptele sau întâmplările propriu-zise, ceea ce anulează caracterul universal al enunţurilor.

Necesitatea fără cauzalitate a lui Boethius este exprimată prin necesitatea simplă, conform căreia spunem „necesar *p*" pornind de la faptul că „este cunoscut *p*". Nu putem întemeia acest enunţ pe nimic, nici măcar pe faptul că Dumnezeu cunoaşte adevărul acestui enunţ, cunoaşterea divină nefiind o cauză. „*P*" este adevărat prin sine, fără a fi cauzat. Enunţul (1) de mai sus trebuie interpretat deci în sensul necesităţii simple: „*În mod necesar*, ceea ce cunoaşte Dumnezeu trebuie să se întâmple", pentru a evita introducerea relaţiei de cauzalitate între cunoaşterea lui Dumnezeu şi evenimente. Acest tip de enunţuri necesare în mod simplu reprezintă propoziţii universale de tipul „Omul este un animal biped raţional". O astfel de propoziţie nu condiţionează nici momentele, nici felul, nici circumstanţele în care un om alege să trăiască în mod raţional sau să meargă pe două picioare. Omul are *putinţa* de a acţiona astfel dar poate *alege* să facă sau să nu facă acest lucru. Există nenumărate abateri (mai mult sau mai puţin voite) de la acest enunţ: unii oameni aleg să trăiască iraţional, alţii îşi amână deciziile raţionale etc., fără ca, prin aceasta, să existe o cauzare condiţională din partea lui Dumnezeu. În acest sens, cunoaşterea divină nu reprezintă decât o *condiţie de posibilitate* pentru acţiunile umane, nu o cauzare: dacă omul alege să trăiască raţional, *îi stă în putinţă*, nefiind, însă, obligat de nimic.

Evenimentele particulare se întâmplă fără a fi cauzate de Dumnezeu, păstrându-şi astfel caracterul contingent. Noi nu avem la dispoziţie posibilitatea formulării unor enunţuri universal adevărate despre

aceste evenimente, deci ele nu manifestă o cauzalitate absolută (simplă), ci una condiţionată.

În felul acesta, între enunţurile (2) şi (4) nu există nici o contradicţie. Enunţul

(2) Ceea ce trebuie să se întâmple nu ţine de voinţa liberă a omului.

se referă la „ceea ce trebuie să se întâmple" din perspectiva necesităţii simple (a providenţei), în vreme ce enunţul

(4) Acţiunile noastre viitoare ţin de voinţa noastră liberă.

se referă la necesitatea condiţionată, deci contingentă. Acţiunile umane nu cad sub primul fel de necesitate (absolută), deci îşi păstrează caracterul liber. Deoarece nu putem formula enunţuri necesar adevărate despre acţiunile noastre, tot ce putem şti este tocmai *contingenţa* lor. Ele devin necesare doar după ce s-au întâmplat (în sensul necesităţii condiţionate: „dacă [s-a petrecut] *p*, atunci este necesar *p*").

Problema devine mai complexă atunci când Boethius îşi pune întrebarea dacă şi evenimentele viitoare au acelaşi caracter cu cele trecute şi prezente. Asupra a ceea ce s-a întâmplat în trecut sau se întâmplă acum, sub ochii noştri, ştim că nu se mai poate interveni şi că s-a întâmplat sub forma necesităţii condiţionate. Ele au fost (sau sunt, tocmai se dovedesc a fi!) evenimente contingente şi, odată întâmplate, necesare condiţionat. Nu puteam şti dinainte dacă *p* trebuia sau nu să se întâmple, dar, odată petrecut, evenimentul *p* a devenit necesar. Prin aceasta nu a fost contrazisă nici omniscienţa divină nici voinţa liberă: Dumnezeu ştia că acel eveniment se va întâmpla, fără însă a ne determina să-l producem, deoarece noi nu cunoşteam decât caracterul contingent al evenimentului.

Evenimentele viitoare par însă a avea un statut special. Ele nu s-au întâmplat încă, de aceea nu ştim despre ele decât că *se pot întâmpla sau nu*. Nu ştim nici *necesar p*, nici *necesar non-p*. Cu alte cuvinte, despre evenimentele viitoare ştim doar că este *necesar să se întâmple ori să nu se întâmple*, altfel spus, ne aflăm, cel puţin aparent, în posesia unui adevăr de tipul *necesităţii absolute: necesar [p sau non-p]*, ceea ce înseamnă că adevărul disjuncţiei este *absolut necesar*. În acelaşi timp însă fiecare termen al disjuncţiei, luat în parte, este contingent. Nu ştim însă *sigur* care dintre termenii disjuncţiei este contingent, ceea ce duce la un fel de regres la infinit aplicat fiecăruia dintre termeni. Este situaţia paradoxală în care avem *forma* unei cunoaşteri

necesare aplicată asupra unui conţinut practic inexistent. Ea se poate exprima în felul următor:

Necesar [contingent (contingent *p*)] şi [contingent (contingent *non-p*)].

Acest lucru îl determină pe Boethius să exclame: „Ce fel de preştiinţă e aceea al cărei domeniu n-are nimic sigur, nimic stabil?" (Cartea V, proza III). Răspunsul Filosofiei, formulat în Proza 4, modifică perspectiva asupra *naturii cunoaşterii*. Cunoaşterea noastră nu este în acord cu natura sau calităţile lucrurilor ci în acord cu puterea noastră de a cunoaşte ceva. Cauza erorii indicate de Boethius era tocmai faptul de a crede că lucrurile sunt cunoscute prin puterea şi natura lucrurilor însele. Or, spune Filosofia, cunoaşterea stă în puterea şi abilitatea noastră intelectuală. La fel, cunoaşterea divină, se exercită prin puterea lui Dumnezeu şi nu datorită naturii lucrurilor. Am putea însă să ne imaginăm că facultatea divină de cunoaştere este tot atât de slabă ca a noastră?

6.2.8. Nivelurile cunoaşterii

Aici este momentul în care Filosofia oferă o distincţie a tipurilor de cunoaştere:

a) *simţurile*, care surprind lucrurile particulare, sensibile, ce se înfăţişează organelor de simţ. Simţurile sunt pasive şi nu au putere decât asupra materiei („judecă forma unui corp după materia componentă").

b) *imaginaţia,* care se aplică tot asupra particularilor, ce nu trebuie însă să fie prezenţi. Ei pot fi *trecuţi* sau chiar ficţiuni ori non-existenţi. Imaginaţia judecă „numai forma, fără materie".

c) *raţiunea*, care cunoaşte *universalul,* cuprinzând „specia care se găseşte în indivizi".

d) *inteligenţa,* care, „depăşind sfera universalităţii, tinde, prin pătrunderea ascuţită a spiritului, către tipul unic". Ea este cea care dă definiţiile generale şi cunoaşte expresia lor în sensibil, imaginativ şi raţional fără a apela la aceste niveluri inferioare ale cunoaşterii. Inteligenţa este specifică lui Dumnezeu şi cunoaşte tot ceea ce este specific nivelurilor cognitive inferioare fără a avea nevoie să apeleze la ele.

Chiar dacă inteligenţa nu apelează la simţuri, ceea ce cunoaşte ea are şi natură sensibilă, astfel încât, în tot ceea ce se poate cunoaşte vreodată activează mai degrabă facultăţile noastre intelectuale decât obiectele

cunoscute. Astfel, din moment ce o judecată se înfăţişează ca un act al celui ce judecă, este necesar ca fiecare să-şi îndeplinească opera sa cu puteri proprii, nu exterioare.

Aceste patru facultăţi cognitive sunt ordonate ierarhic, cele superioare având acces la toate activităţile celor inferioare, cele inferioare însă limitându-se la activitatea specifică lor. În acest fel, raţiunea umană poate judeca universalul, care este doar o reflexie a „tipului unic" din inteligenţa divină.

Cunoaşterea lui Dumnezeu (prin inteligenţă) este *eternă,* ca şi Dumnezeu însuşi (*Cartea V, proza VI*), astfel încât posedă în simultaneitate tot ceea ce se poate petrece în timp („veşnicia este posesiunea în acelaşi timp deplină şi desăvârşită a vieţii nesfârşite"). Cunoaşterea divină nu este, ca şi cea umană, în timp, ceea ce înseamnă că Dumnezeu nu cunoaşte prin *trecut, prezent* şi *viitor,* ci printr-un *prezent etern.* Evenimentele viitoare sunt problematice (în felul descris mai sus) numai pentru om. Dumnezeu le cunoaşte ca *evenimente contingente* tot aşa cum noi cunoaştem evenimentele din prezent. Cunoaşterea divină „nu e ca o preştiinţă a viitorului, ci mai degrabă ca o ştiinţă a prezentului mereu actual" (cartea V, proza VI). Pentru acest motiv cunoaşterea divină nu se numeşte *prevedere,* ci *providenţă.*

Astfel, problema lui Boethius îşi găseşte o soluţie. Evenimentele viitoare sunt problematice numai pentru raţiunea umană; din punctul de vedere al inteligenţei divine, ele au acelaşi statut, căci pentru Dumnezeu totul este *prezent,* nu există viitor.

În acest punct se închide şi argumentaţia privitoare la libertatea acţiunii umane. Omul acţionează liber deoarece el nu are acces la cunoaşterea atemporală, deci nu ştie dinainte caracterul necesar al acţiunilor sale. Raţiunea umană nu prestabileşte acţiunile ci reconstituie, prin efortul ei propriu, *în timp*, ceea ce, altfel, este atemporal. Ea „temporalizează", dacă putem spune aşa, Forma unică.

Cunoaşterea lui Dumnezeu, deşi absolută, nu este o *cauză* a acţiunilor noastre ci un *semn,* pentru două motive: a) este nevoie ca evenimentele cunoscute de El să se întâmple datorită *oamenilor,* care sunt *agenţi temporali* ai pre-ştiinţei divine. Omul face parte dintr-un *binom* al cărui co-participant este Dumnezeu; b) omul nu are acces la cunoaşterea divină, ci, prin raţiunea sa, întreprinde un fel de „reconstituire" a acesteia, în timp, o „întregire" perpetuă, moment cu moment, a Totalităţii. Ceea ce este ascuns minţii umane constituie tocmai premisa libertăţii de acţiune.

6.3. Boethius şi problema universaliilor

Boethius este primul autor latin la care întâlnim o discuţie asupra problemei universaliilor, acesta fiind un motiv suficient pentru a-l considera, pe bună dreptate, primul gânditor medieval. Fragmentul responsabil pentru dezvoltarea acestei probleme în Evul Mediu se găseşte la începutul lucrării *Introducere la Categoriile lui Aristotel* — *Isagogé* — a lui Porfir, pe care Boethius l-a tradus în latină şi l-a comentat în lucrarea *Comentariu la Isagoga lui Porfir* (redactată de două ori). Acesta este, de fapt, textul care a stat la baza disputelor medievale, deşi el nu conţine opţiunea personală a lui Boethius.

Poziţia lui Boethius în problema universaliilor este formulată în texte de cu totul altă natură, anume în tratatele teologice (*Cum este Treimea un singur Dumnezeu, şi nu trei dumnezei* şi *Contra lui Eutyches şi Nestorius*).

Astfel, există două soluţii diferite la problema universaliilor, numai una fiind asumată de Boethius. Prima dintre soluţii, cea nerevendicată de Boethius, se vrea a fi un răspuns în deplin acord cu doctrina lui Aristotel, în vreme ce a doua soluţie, cea asumată, este legată mai degrabă de teoria (neo)platoniciană despre Ideile divine.

6.3.1. „Tăcerea" lui Porfir

Înainte de toate, trebuie să spunem că Porfir a formulat problema universaliilor în forma care va fi discutată ulterior de către medievali, prin traducerea dată de Boethius. Textul său conţine trei întrebări:

1) *Speciile şi genurile* subzistă[86], *sau se află doar în înţelegere (ca simple noţiuni ale intelectului)?*
2) *Dacă subzistă, sunt ele* corporale *sau* incorporale *(altfel spus, sunt substanţe sau doar subzistenţi)?*
3) *Sunt ele* separate *sau se află* în *lucrurile sensibile (adică sunt substanţe sau calităţi)?*

Formulând aceste probleme, Porfir nu se angajează la nici un răspuns, spunând că el ar necesita o cercetare mult prea întinsă. „Misterul"

[86] La Porfir: ὑφέστηκεν, ceea ce, aici, Boethius traduce prin *a subzista*. Acelaşi termen va fi însă tradus de către Boethius prin *a substa* (sau *a avea substanţă*), în tratatul teologic *Despre persoană şi cele două naturi*, unde spune că subzistă ceea ce n-are nevoie de accidente pentru ca să existe, dar *substă* (sau *are substanţă*) ceea ce constituie subiect pentru alte accidente pentru ca acestea să poată exista.

acestei tăceri porfiriene îi va provoca lui Boethius şi, ulterior, medievalilor, nevoia fixării unei opţiuni. Boethius, în orice caz, se simte dator să comenteze şi, folosind traducerea sa proprie, inaugurează marea dispută a universaliilor.

Pentru Porfir, problema nu cerea un răspuns imediat şi, mai ales, nu în acest context, al *Isagogei,* în care îşi propusese de fapt cu totul altceva: un comentariu cu caracter introductiv la textul aristotelic despre categorii. Pentru neoplatonici aceste trei întrebări nu constituiau, ce-i drept, o problemă rezolvată, dar în nici un caz una privitoare la realitatea genurilor şi speciilor, aşa cum o vor înţelege medievalii. Pentru ei era o problemă pur platoniciană de psihologie divină, contextualizabilă în cosmologia din dialogul *Timaios*: sunt inteligibilele separate şi de sine stătătoare, sau sunt cuprinse în Intelectul divin?[87]

Filosofia lui Plotin, aşa cum o cunoaştem din *Enneade,* oferă răspunsul la această problemă, fără nici un fel de echivoc: inteligibilele se află în cea de-a doua ipostază divină, Intelectul sau *Nous.*

O lungă perioadă de timp Porfir nu împărtăşise însă teza lui Plotin, acceptând mai degrabă sugestia unui anume Longinus (profesorul atenian al lui Porfir, înainte ca acesta din urmă să vină la Roma, pentru a-l urma pe Plotin), în acord cu care inteligibilele s-ar afla în afara intelectului divin, în chip de paradigme preexistente Demiurgului (fiind, adică, „subzistente"). Chiar în calitate de elev al lui Plotin, Porfir s-a aflat mult timp în poziţia inconfortabilă de a trebui să apere ceea ce învăţase de la Longinus[88]. În urma unor repetate polemici duse cu colegii săi plotinieni (mai ales cu Amelios, care primise de la Plotin însuşi însărcinarea de a scrie împotriva interpretării longiniene), Porfir renunţă la tezele sale.

În lucrarea *Viaţa lui Plotin,* Porfir însuşi mărturiseşte cum, aflat la şcoala lui Plotin, s-a apucat să scrie un tratat împotriva maestrului, încercând să demonstreze caracterul *separat* al inteligibilelor. După ce a ascultat scrisoarea, citită de Amelios cu voce tare, Plotin a zâmbit şi a zis: „«Las pe seama ta, Amelios, să-l scoţi din fundătura în care a căzut datorită necu-

[87] V. Gabriel Chindea, „Postfaţă" la Porfir Fenicianul, *Isagoga,* traducere, note şi comentarii de Gabriel Chindea, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002, pp. 164—165. Sugestia aplicării unei „grile neoplatoniciene" la fragmentul lui Porfir apare şi la Alain de Libera în *Cearta universaliilor,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, pp. 32–38.

[88] Este mărturia lui Proclus, în comentariul său la Timaios, 28c-29a, dar şi a lui Syrianus, un neoplatonician târziu. Vezi şi Christos Evangheliou, *Aristotle's Categories and Porphyry,* E.J.Brill, Leiden, New-York, Kobenhavn, Köln, 1988, p. 2.

noaşterii părerilor noastre». (...) Şi de-abia a treia oară, cu mult greu, am priceput, eu, Porphyrios, cele spuse acolo“[89].

Un episod frustrant pentru Porfir, suficient pentru a-l determina, câţiva ani mai târziu[90], scriind comentariul la Aristotel, să formuleze celebra frază: „În ce priveşte genurile şi speciile, fie că subzistă, fie că sunt doar simple gânduri, (...), mă voi feri să o spun, deoarece o asemenea problemă este cât se poate de adâncă şi are nevoie de o altă cercetare mai întinsă“.[91]

Există multiple sugestii pentru admiterea acestei ipoteze de lucru. Mai întâi, tăcerea lui Porfir, misterioasă până azi, poate constitui un punct de plecare suficient. Este mai degrabă admisibil că Porfir avea în vedere disputa dintre Plotin şi Longinos (sau dintre el însuşi şi neoplatonicieni), deoarece, în momentul redactării *Isagogei,* deşi „împăcarea“ sa cu Plotin survenise, Porfir nu se mai afla la Roma, ci în Sicilia, unde plecase, se spune, şi datorită antiaristotelismului lui Plotin. Astfel încât, după cei cinci ani petrecuţi în preajma lui Plotin, Porfir va locui în Sicilia (268–298), unde va reflecta îndelung asupra problemelor respective[92].

[89] Porphyrios, *Viaţa lui Pitagora.Viaţa lui Plotin.* Traducere de Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliţă şi Cristian Gaşpar, Editura Polirom, Iaşi, 1998, pp. 141–142 (cap. 18–19).

[90] Perioada de cinci ani petrecută de Porfir la Roma, în prezenţa lui Plotin, o precede pe cea în care a redactat marile sale comentarii la Platon şi la Aristotel.

[91] Porfir, *Isagoga,* 1, 10 (traducerea citată).

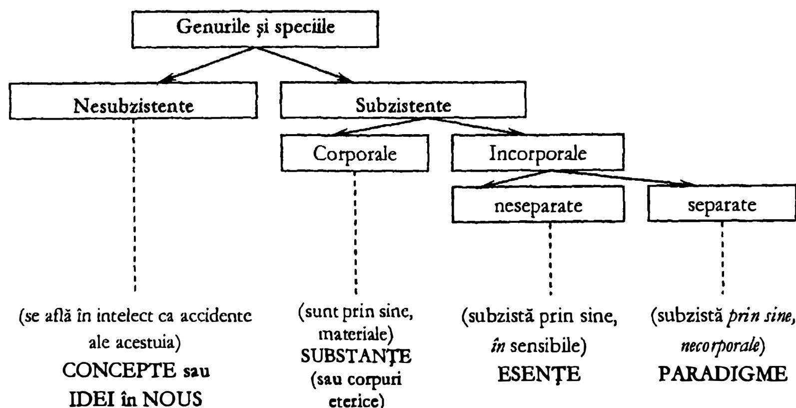
[92] Christos Evangheliou (*op.cit.*, pp. 4–7) descrie patru motive pentru care ipoteza unei neînţelegeri între Plotin şi Porfir ar fi putut constitui cauza reală a plecării acestuia din urmă în Sicilia: (1) înaintea plecării lui Porfir, Plotin tocmai scrisese *Despre genurile fiinţei,* o critică virulentă la adresa teoriei categoriilor lui Aristotel; Porfir acceptase repede autoritatea lui Plotin în materie de platonism, dar în privinţa aristotelismului părea să se simtă mai bine instruit decât maestrul; este plauzibil, prin urmare, ca pretextul unei îmbolnăviri să fi fost cea mai potrivită manieră de a evita încă un conflict, dată fiind vârsta înaintată a lui Plotin; (2) perioada din Sicilia a lui Porfir nu este nici pe departe una de odihnă: majoritatea textelor importante sunt scrise în timpul acestei retrageri, mai ales textele *aristotelice* cum ar fi *Isagoga* şi *Împotriva creştinilor*; în aceste texte, Porfir nu se fereşte să menţioneze adesea numele unor filosofi, fie adepţi, fie opozanţi ai aristotelismului; evită sistematic un singur nume: Plotin; (3) orientarea *pro*-aristotelică a textelor lui Porfir din perioada de la Sicilia avea ca substrat concilierea platonismului cu aristotelismul, efort cu miză „politică“, de apărare a forţelor intelectuale ale Elenismului împotriva „barbariei“ gnosticilor şi creştinilor, tocmai aflaţi în ofensivă; Porfir nu şi-ar fi putut permite să lupte împotriva unui *fals duşman* (numind astfel fie platonismul fie aristotelismul), opoziţia sa tacită faţă de Plotin reprezentând astfel o evitare a unui fals conflict; lupta *reală* împotriva gnosticilor şi creştinilor ar fi trebuit să-i unească, în opinia lui Porfir, nu numai pe platonici şi pe aristotelicieni, ci şi pe Plotin şi pe Longinos, după cum se vede din *Viaţa lui Plotin,* 21; (4) aflat în Sicilia, Porfir primeşte o scrisoare de la Longinos, în care acesta îl invită „să se întoarcă acasă“ (*Viaţa lui Plotin,* 19); or, se ştie (*Viaţa lui Plotin,* 20) că, în urma intrării sale în şcoala lui Plotin, Longinos îl considerase pe Porfir un *apostat;* această invitaţie nu s-ar putea explica decât dacă Longinos ar fi ştiut că retragerea lui Porfir din Roma ar fi fost cauzată de o neînţelegere.

Mai mult, maniera eliptică în care Porfir formulează cele trei întrebări, deşi luată de Boethius în sens aristotelic, nu exclude deloc o „grilă“ de substrat neoplatonic, remarcată şi de Alain de Libera. Atunci când Porfir se întreabă dacă speciile şi genurile sunt *subzistente* sau *numai în intelect,* întrebarea vizează autonomia ontologică a acestora: există prin ele însele sau prin altceva (prin intelect, de exemplu, ca accidente ale acestuia, fără ca aceasta să excludă presupoziţia că ar putea fi vorba despre Intelectul divin).

Mutaţia obţinută de Boethius prin traducerea sa (căci terminologia lui se găseşte în traducerea latină a fragmentului porfirian), opunând *subzistenţii* cu noţiunile intelectului, este că ceea ce se află în înţelegere (*noţiunile*) sunt *accidente ale intelectului.* Pentru neoplatonicieni, raportul dintre Idei şi *Nous* nu era unul accidental.

A doua întrebare face distincţia între *subzistenţii corporali* şi *subzistenţii necorporali.* Cu alte cuvinte, întrebarea este dacă Ideile (sau „genurile şi speciile“) sunt şi corporale, ceea ce nu înseamnă acelaşi lucru cu „a fi sensibile“ (însuşirea vizată de a treia întrebare)[93]

În fine, întrebarea a treia deosebeşte între „a fi separate de lucrurile sensibile“ şi „a fi în lucrurile sensibile“, imanente lor. Distincţia nu o repetă pe cea anterioară întrucât vizează, de astă dată, imanenţa. Astfel, cea de a treia întrebare este dacă genurile şi speciile sunt *separate de materie sau nu,* adică, dacă ele *pot* exista în afara materiei. Întrebarea a doua viza numai *dacă pot fi* materiale, în vreme ce a treia vizează *dacă pot fi altfel decât* materiale.



[93] Există şi corporale nesensibile, după Aristotel, de exemplu sferele supralunare, care sunt eterice.

Putem reface cele trei întrebări într-o manieră porfiriană, servindu-ne, adică, de un arbore dihotomic.

Ceea ce observăm este că cele trei întrebări porfiriene despart universul de discurs în patru părţi distincte:

(1) genurile şi speciile sunt nesubzistente, deci se află în intelect (ca accidente ale acestuia, în viziunea boethiană, sau ca Idei în *Nous*-ul divin, în termeni neoplatonicieni).

(2) genurile şi speciile sunt subzistente, dar corporale, adică materiale. Pentru Boethius, ele ar fi identice, în acest caz, cu substanţele. În termeni porfirieni, acest lucru ar putea viza corporalitatea eterică.

(3) genurile şi speciile sunt subzistente, incorporale, dar neseparate de corpuri, având astfel realitate *în* individuali. Ele sunt *esenţe,* în manieră aristotelică.

(4) genurile şi speciile sunt subzistente, incorporale şi separate. Este sensul dat de teoria platoniciană a Formelor.

După cum observăm, cele patru niveluri ale întrebărilor porfiriene nu exclud nici interpretarea aristotelică, nici „grila" neoplatoniciană, părând, dimpotrivă, a le reuni.

Fără să ştim în ce măsură cunoştea viaţa lui Porfir sau discuţiile acestuia cu Plotin, Boethius, peste aproape trei sute de ani, se va simţi dator să completeze tratatul lui Porfir cu o încercare de a răspunde celor trei întrebări. Astfel încât, dacă pentru neoplatonicienii secolului III, problema universaliilor apăruse într-un context pur platonician (infuzat, ce-i drept, de idealul unificării filosofiei lui Platon cu cea a lui Aristotel), la Boethius ea se reia într-un context pur aristotelic (nici el nefiind străin de un ideal similar). Explicându-l pe Aristotel, Porfir îşi amintise, mai mult sau mai puţin întâmplător, de o problemă platoniciană. Explicând pe Porfir, Boethius îşi propune să formuleze un răspuns *în maniera* şi *în locul lui* Aristotel, încercând să concilieze mai multe poziţii exegetice contradictorii pe care le cunoştea.

Înaintea lui Porfir, *Categoriile* lui Aristotel fuseseră comentate în mod tradiţional de pe trei poziţii diferite: (1) o interpretare gramaticală, care susţinea că textul aristotelic vorbeşte despre tipurile de *termeni* (λέξεις, φωναί); (2) o interpretare ontologică, susţinând că scopul *Categoriilor* este unul ontologic iar categoriile sunt tipuri de *lucruri* (πράγματα, ὄντα); (3) o interpretare logică, după care categoriile (τὰ

λεγόμενα) sunt concepte (νοήματα). Porfir este cel care își asumă o poziție sintetică (încă un motiv pentru a se delimita de Plotin), încercând să concilieze toate cele trei interpretări anterioare, urmându-i pe Alexandru din Afrodisia și pe Boethus din Sidon[94].

Este foarte probabil ca Boethius însuși să vizeze cele trei interpretări unilaterale atunci când formulează argumente contradictorii și să încerce, ulterior, înscrierea pe tradiția interpretării sintetice, în momentul în care, oferind propria sa soluție, menționează că l-a urmat pe Alexandru din Afrodisia. Oricum ar sta lucrurile, oferind propria sa traducere latină, Boethius inaugurează marea dispută a universaliilor.

6.3.2. Soluția din „Comentariul la Isagoga lui Porfir". Argumentul lui Boethius împotriva universaliilor

Trebuie remarcat mai întâi felul în care discută problema Boethius[95]: el oferă argumente, alternativ, pentru ambele variante de răspuns, pentru ca ulterior să elaboreze o soluție mediană; aceasta este tehnica de redactare ce se va numi *quaestio* în Scolastică (exemplară în acest sens fiind *Summa theologiae* a lui Toma de Aquino). Soluția finală nu este însă și *poziția revendicată* de Boethius. Ne poate induce în eroare faptul că el discută problema oferind un argument împotriva universaliilor, apoi unul *pentru* existența lor, iar în final un „răspuns" ce ar putea fi atribuit lui Boethius însuși. Boethius nu își asumă nici una dintre variante deoarece în acest text nu își propune decât să-și introducă cititorul în problematica *Isagogei* lui Porfir. Soluția finală nu este altceva decât ceea ce crede Boethius că ar reprezenta o poziție fidel aristotelică.

Prima parte a argumentului, cea negativă, încearcă să respingă prima parte a primei întrebări din succesiunea porfiriană. Boethius încearcă deci să respingă ideea că universaliile sunt subzistente. Această respingere are doi pași separați.

i) Mai întâi, el spune că genurile și speciile nu pot subzista, pentru că *a fi* înseamnă *a fi Unu*, or, genurile și speciile sunt *comune pentru mai*

[94] Cf. Christos Evangeliou, *Op.cit.*, pp. 27–33.

[95] Boethius, „Al doilea comentariu la *Isagoga* lui Porfir", în: *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals. Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Translated and edited by Paul Vincent Spade, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 1994.

multe lucruri şi deci nu sunt Unu. Prin urmare nu pot subzista. Este un argument cvasi-platonician, ce ar părea să sugereze faptul că, din moment ce există o *comuniune* între un gen suprem şi multiplu, acest gen suprem nu mai este „unul".

Presupoziţia boethiană este că ceea ce este *comun mai multora* (în felul Formelor platonice) este la rândul său Multiplu, preluând, oarecum, această determinaţie de la lucrurile cărora le este comun. Ca şi cum, pentru acest motiv, *umanitatea* sau Forma de Om a lui Platon nu este aceeaşi cu Forma de Om a lui Aristotel. În acest fel, pluralitatea individualilor introduce o pluralitate în rândul speciilor care sunt multiple[96].

Pentru ca aceste specii multiple să fie ceea ce sunt, ele trebuie să *împărtăşească* ceva mai presus de ele, care *le face să fie ceea ce sunt*. Dar această specie superioară nu este nici ea, la rândul ei, una, căci, de pildă, *umanitatea* lui Socrate va participa la altă *Umanitate* decât *umanitatea* lui Aristotel. Astfel avem un argument de tip *regres la infinit,* similar celui „de-al treilea om", formulat de Aristotel la adresa teoriei platonice a participaţiei, prin care Boethius arată că nu este posibilă existenţa unui Gen suprem deoarece speciile care stau sub el, fiind multiple, fac ca şi acesta să fie multiplu.

ii) Imposibilitatea subzistenţei universaliilor derivă din felul în care se presupune că acestea ar trebui să se manifeste în calitatea lor de „comune" mai multora". Astfel, ceva este „comun" fie prin părţile sale, adică divizat (de exemplu un obiect împărţit prin rupere), fie ca întreg, dar la momente diferite (de exemplu un obiect care trece simultan la mai mulţi posesori), fie ca întreg şi în acelaşi timp (de exemplu un spectacol care este privit — „împărtăşit" — în acelaşi timp de către mai mulţi). Nici unul din aceste moduri de „a fi comun" nu se potriveşte universalului întrucât el trebuie, în plus, să constituie şi *substanţa* acestora, adică să le întemeieze[97]. Aceasta ar fi de fapt condiţia de existenţă a universalului

[96] Multiplicitatea lucrurilor emerge la nivelul Formelor. Ideea va mai apărea în cadrul disputei dintre Abélard şi Guilelmus din Chartres.

[97] „*Quod si unum quoddam numero genus est, commune multorum esse non poterit: una enim res si communis est, aut partibus communis est, et non jam tota communis, sed partes ejus proprie singulorum sunt, aut in usus habentium etiam per tempora transit ut sit commune, ut puteus et fons, ut servus communis vel equus, aut uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est substantiam constituat, ut est theatrum, vel spectaculum aliquod quod spectantibus omnibus commune est. Genus vero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest: nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis, et uno tempore, et eorum quorum commune est constituere valeat et conformare substantiam*". [Col. 0083C-D, ed. Migne]

înţeles ca fiind „comun mai multora": să le fie temei, *substrat*, în felul în care esenţa este temei sau substrat pentru substanţele prime. Realizarea ei nu este posibilă, spune Boethius, fără a dezvolta argumentul şi lăsând cititorul într-o oarecare confuzie.

Apelând la tratatele teologice, înţelegem că acolo Boethius distinge *substanţa* de *subzistenţă* într-un mod diferit. Oferind o explicaţie în *Contra lui Eutyches şi Nestorius,* Boethius operează traducerea lui *hyphistasthai* prin substanţă şi a lui *ousia* prin subzistent dar îşi nuanţează poziţia în termenii treimii creştine. Astfel, omul este subzistent, fiindcă *nu e subiacent în nimic,* dar şi substanţă, fiindcă *este sub celelalte, care nu sunt existenţe.* Dumnezeu este subzistent dar *în trei substanţe.*

Astfel, „ceea ce grecii spun οὐσίωσις sau οὐσιῶσθαι, noi numim *subsistentia* sau *subsistere* (subzistenţă sau a subzista), dar ceea ce ei numesc ὑπόστασις sau ὑφίσθασθαι, noi traducem prin *substantia* sau *substare* (substanţă sau a substa). Căci subzistă ceea ce nu are nevoie de accidente ca să poată fi; în vreme ce este **substanţă** ceea ce oferă accidentelor un anume suport, prin care ele să poată exista; căci este substanţă pentru lucruri, atâta vreme cât este subiect pentru accidente"[98].

Diferenţa dintre subzistent şi substanţă este aceeaşi cu diferenţa dintre *ousia* şi *hypostasis:* subzistenţa (*ousia*) este „ceea ce n-are nevoie de accidente ca să existe", adică *universalul* sau esenţa. Vorbind aristotelic, *subzistentul* este ceea ce există prin sine şi nu prin altceva, forma. Subzistentului i se *opune* accidentul.

Substanţa (*hypostasis*) este tot un subzistent dar care, în plus, *stă sub* accidente („constituie subiect al accidentelor"); ea nu este universal ci particular, ca şi substanţa primă la Aristotel. Substanţa *face posibilă* existenţa accidentelor.

Preluând aceste explicaţii, devine clar că, în comentariul la *Isagoga*, Boethius respinge realitatea *separată* a universaliilor pe motivul că acestea, înţelese ca genuri şi specii, sunt prin definiţie subzistenţi, dar nu pot *substa* individualilor; ca simpli subzistenţi, ele nu întemeiază nimic. Dacă ar putea fi temeiuri ontologice, în felul în care Dumnezeu este temei pentru om, sau în felul în care omul este temei pentru accidentele sale, aceasta ar însemna pur şi simplu considerarea universaliilor ca substanţe, adică iden-

[98] Boethius, *Contra lui Eutyches şi Nestorius,* III, în: Anicius Manlius Severinus Boethius, *Tratate teologice,* ediţie bilingvă, traducere şi note de Octavian Gordon şi Bodgan Tătaru-Cazaban, Editura Polirom, Iaşi, 2003, pp. 27–29.

tificarea subzistentului cu substanţa. Ceea ce era de demonstrat: universaliile nu pot fi separate.

Îndeplinirea celei de a treia condiţii a universalului (calitatea de temei sau *substanţă* a lucrurilor cărora le este comun) nu poate avea loc. Imposibilitatea universaliilor de a substa constituie tocmai argumentul împotriva universaliilor.

Concluzia formulată de Boethius pare să afirme, pe de o parte, caracterul aporetic al problemei universaliilor: i) genul nu poate fi considerat unul, deoarece „participă" la multiplicitate; genul nu poate fi considerat multiplu, căci natura lui cere apelul la un alt gen, unificator. ii) genul nu poate fi considerat Unul, deoarece nu poate fi *temei*.

Dacă nu e nici *unul,* nici multiplu, el nu există deloc: „Prin urmare, dacă [genul] nu este unul, fiind comun, nici multiplu, multitudinea necesitând existenţa unui gen suprem, se va vedea că genul nu există deloc. La fel este cazul cu toate celelalte predicabile"[99].

6.3.3. Argumentul lui Boethius pentru universalii în „Comentariul la Isagoga lui Porfir"

Partea pozitivă a argumentului boethian încearcă să demonstreze caracterul problematic al celei de a doua ramuri a primei întrebări porfiriene, anume dacă universaliile sunt numai în intelect, ca accidente ale acestuia, fără a avea subzistenţă.

Dacă genurile şi speciile nu subzistă, atunci ele trebuie să fie produse ale minţii. În acest caz mintea produce concepte generale care sunt fie în acord cu lucrurile pe care le cunoaşte, fie independent de ele. Dacă sunt în acord cu lucrurile, înseamnă că universaliile sunt „adevărate" şi în realitate, deci există. Dacă nu au corespondent în realitate, înseamnă că ele sunt simple „invenţii" irelevante, iar *problema* subzistenţei lor nu mai trebuie pusă. În concluzie, universaliile nu pot exista numai în intelect.

Nici aceasta nu reprezintă însă soluţia finală a problemei. Boethius pare a crea în mod voit o confuzie sau, în orice caz, oferă un răspuns incomplet, deoarece faptul că universaliile „nu pot exista numai în intelect" nu clarifică modul lor de existenţă. Cum există ele în afara intelectului? Ca sfere inteligibile, ca esenţe *în lucruri,* sau, poate, ca lume a

[99] Boethius, „Al doilea comentariu la *Isagoga* lui Porfir", *loc. cit.*, (19).

Ideilor, ca la Platon? Ar mai fi o alternativă: ca Idei divine, aflate la nivelul *Nous*-ului divin, în sens plotinian. Bănuiala acestei alternative o putuse avea Porfir, amintindu-şi cu siguranţă episodul de la Roma, când nu înţelesese decât „a treia oară" cele spuse de plotinieni. Boethius va opta în continuare pentru sensul aristotelic de *esenţe* sau temeiuri aflate în lucruri, astfel încât soluţia oferită de el se va îndrepta în această direcţie.

6.3.4. Soluţia oferită de Boethius la problema formulată de Porfir

În elaborarea tezei finale Boethius se serveşte, după propria lui mărturie, de soluţia lui Alexandru din Afrodisia, un celebru comentator antic al operei lui Aristotel. Mai întâi, Boethius respinge cel de-al doilea din argumentele de mai sus, cel *pentru* caracterul accidental al universaliilor. Astfel, el neagă faptul că conceptele ar fi formate de către intelect într-un mod diferit de felul în care sunt dispuse lucrurile, altfel spus, neagă caracterul arbitrar al noţiunilor.

Un concept este înţeles ca o *imagine* sau *reprezentare.* În acest fel, se poate spune că un concept corespunde realităţii dacă şi numai dacă el este o *imagine exactă* a obiectelor. Pentru aceasta, orice concept trebuie să îndeplinească următoarele condiţii:

a) să nu fie *compus.* De exemplu, compunerea conceptului de „om" cu cel de „cal" dă un concept compus sau hibrid, cel de „centaur". Un astfel de concept compus cuprinde mai mult decât se află în realitate, ceea ce înseamnă că acest concept este *fals* şi *vid.*

b) să nu conţină o *diviziune* ori o *abstracţie.* Acest fel de concepte nu sunt vide şi nici false dar ele lasă deoparte, *elimină* ceva din realitate. De exemplu, conceptul de „linie" este un astfel de concept *parţial* dacă elimină din conţinutul său noţiunea de „corp" întrucât, chiar dacă intelectul poate concepe o *linie geometrică,* ea nu există în realitate decât ca mărginire sau muchie.

Îndeplinind aceste două condiţii, conceptele (universaliile) sunt imagini perfecte ale realităţii, subzistente, incorporale şi aflate *în* paticulari. Răspunsul lui Boethius la această problemă se configurează ca şi unul antirealist, în sensul că genurile şi speciile nu subzistă *separate.* Totuşi, considerând că ele există *în* individuali, Boethius profesează un realism de tip aristotelic: „genurile şi speciile există *în* individuali, dar sunt gândite *ca şi* universalii"[100].

[100] Boethius, *op. cit.,* (31).

Diferenţa faţă de aristotelism este însă că *speciile şi genurile sunt multiple*. Felul în care acestea subzistă în lucrurile particulare este unul multiplu, în sensul că fiecare particular îşi are *specificitatea* sa proprie, diferită de cea a unui alt particular din aceeaşi specie. De exemplu, „umanitatea" lui Socrate este alta decât „umanitatea" lui Platon, fără ca între ele să existe o *participare*. Similar, fiecare lucru îşi are *liniaritatea* sa proprie, *albitatea* sa proprie, etc. Ceea ce *subzistă* este multiplu, fără a fi un universal, iar ceea ce este *universal* (deci Unu) este *în intelect,* fără a fi un subzistent. Este ceea ce spune Boethius însuşi, precizând că:

„Speciile nu trebuie privite decât ca gânduri compuse din asemănarea substanţială a individualilor care sunt neasemănători numeric. Genul, pe de altă parte, este gândul compus din asemănarea speciilor. Această asemănare devine sensibilă atunci când există în singulari şi devine inteligibilă atunci când se află în universalii. Atunci când este sensibilă, ea rămâne în singulari iar atunci când este cunoscută *(înţeleasă), ea devine un universal. Ele subzistă, prin urmare, în lumea sensibilă, dar sunt* înţelese *în mod distinct faţă de corpuri"*[101].

Cu alte cuvinte, *conceptul* comun al speciilor nu are nici un lucru *comun* care să-i corespundă în realitate. Ceea ce corespunde conceptului de „umanitate" sunt umanităţile *individuale* ale lui Socrate şi Platon şi ale celorlalţi dintre noi, care sunt *asemănătoare* cu toate că nu au nimic în comun. În acest fel conceptul *nu este* vid şi fals. Doar că, corespondenţa sa cu realitatea nu este *unu la unu,* ci *unul la mai mulţi.*

Astfel, perspectiva asupra universalului diferă în funcţie de *nivelul cognitiv* la care este descris. La nivel sensibil universalul este *perceput* ca multiplu, iar la nivel intelectual este înţeles ca *unul.* Boethius se foloseşte de analogia cu linia curbă: ca linie curbă, avem de-a face cu un concept. Lui nu îi corespunde, însă, la nivel sensibil, nici o entitate cu acest nume, ci o multitudine de realităţi: muchii curbate, care pot fi concave sau convexe.

Soluţia găsită de Boethius la problema universaliilor din textul lui Porfir nu este unilaterală ci discriminează între cele două tipuri de raportare la ele: a) genurile şi speciile subzistă într-un fel dar sunt înţelese în altul; b) ele sunt incorporale dar subzistă în sensibile, unite cu ele. Ele sunt înţelese *de către intelect* ca subzistând separat.

Acesta ar putea fi, după opinia lui Boethius, *răspunsul lui Aristotel* la problemă, aşa cum a formulat-o Porfir. Boethius observă, precizându-şi

[101] Boethius, *op. cit.*, (31).

poziţia, că Platon şi Aristotel nu au fost de acord asupra soluţiei la problema pusă de Porfir: Aristotel spusese că genurile şi speciile sunt *în* indivi-duali, în vreme ce Platon era de părere că acestea există *separate,* ca Idei sau Forme. Această remarcă atrage atenţia asupra unui lucru important: Boethius trimite cititorul la teoria platoniciană a Ideilor, în semn de distanţare faţă de poziţia exprimată aici. El spune că l-a urmat pe Aristotel aici (prin intermediul comentatorului său, Alexandru din Afrodisia), nu pentru că este de acord cu această teorie, ci pentru simplul fapt că efectuează un comentariu al *Isagogei,* introducerea scrisă de Porfir la *Categoriile* lui Aristotel. Altfel spus, Boethius reconstituie ceea ce ar putea fi o poziţie aristotelică numai cu scopul de a scrie o introducere la teoria în cauză.

Trebuie remarcat, în plus, faptul că Boethius se foloseşte de o definiţie proprie a universalului, diferită de cea aristotelică. Aristotel definise universalul în termeni predicaţionali: „Prin *universal* înţeleg ceea ce poate fi predicat despre mai multe lucruri, iar prin *singular* ceea ce nu poate fi [predicat despre mai multe]“[102]. Definiţia cu care porneşte Boethius este formulată în termeni substanţiali: „universal este ceva comun sau împărtăşit de către mai multe lucruri, a) în întregul său (nu pe părţi); b) simultan (nesuccesiv) şi c) substanţial (este constitutiv pentru fiecare dintre ele)[103].

Este adevărat însă că nici definiţia lui Aristotel nu e pur predicaţională, din moment ce, prin „universal“, el înţelege „lucruri“, spunând: „dintre lucruri, unele sunt universale iar altele singulare“. În cele din urmă, definiţia aristotelică este formulată în termeni predicaţionali, dar despre substanţe.

6.3.5. Opţiunea din tratatele teologice ale lui Boethius

Apelând la tratatele teologice, putem observa că, acolo, Boethius se apropie totuşi de ceea ce ar putea fi, în sensul discutat la început, o poziţie neoplatonică. Scriind — în aceste cazuri — fără a se considera dator să explice nici o altă teorie, putem considera că aceasta este de fapt poziţia lui Boethius şi nu cea din *Comentariul la Isagoga lui Porfir.*

În tratatele teologice (*Contra lui Eutyches* şi *Cum este Treimea...*) Boethius explică ce înţelege el prin substanţa *individuală* căreia i se pot adăuga sau îndepărta accidentele, fără ca substanţa să sufere, deci fără a avea nevoie de ele. Pentru a înţelege poziţia lui Boethius trebuie să accep-

102 Aristotel, *Despre interpretare,* 17a38-b1.
103 Boethius, *loc. cit.*

tăm teoria lui despre individuaţie, adică răspunsul la întrebarea „Cum apar indivizii din genuri şi specii?". Cum apare un individual sau ce are individul în plus faţă de genuri şi specii?

În primul rând, genurilor şi speciilor li se adaugă *materia,* deci ea este *principiul individuaţiei.* Particularii, se spune în *Contra lui Eutyches şi Nestorius,* pot substa unor accidente, ceea ce înseamnă că ei sunt *substanţe.* Pe de altă parte, genurile şi speciile nu pot substa accidentelor, aceasta fiind diferenţa dintre indivizi şi universalii.

În acest fel, accidentele nu sunt inerente genurilor şi speciilor (*Cum este Treimea un singur Dumnezeu, şi nu trei dumnezei,* cap. II), ci *materiei* care e subiacentă genurilor şi speciilor. În concluzie, materia este cea care permite particularilor să susţină accidentele şi care, prin aceasta, distinge particularii de genuri şi specii.

Accidentele, la rândul lor, sunt şi ele principii ale individuaţiei căci datorită lor există *diferenţa numerică* („diferenţa numerică se datorează varietăţii accidentelor" — *Cum este Treimea...*, cap. I). Chiar dacă am separa accidentele, continuă Boethius, tot ar rămâne „locul" — înţeles aici ca şi categorie spaţială — care nu poate fi separat şi rămâne ca factor de diferenţiere[104].

Particularii sunt ceea ce Boethius defineşte ca *substanţe,* ceea ce *substă* accidentelor, adică le suportă, făcând posibilă existenţa lor. Substanţa sau particularul *nu are nevoie* de accidente pentru a exista, dar, în acelaşi timp, accidentele *fac posibilă* diferenţierea sau individualizarea. Acesta pare un paradox: în acelaşi timp, substanţele *nu au nevoie* de accidente pentru a exista dar, totuşi, accidentele sunt condiţia de posibilitate a particularilor. Paradoxul se elimină prin înţelegerea faptului că există o diferenţă între *a fiinţa* (fiinţa având un temei al ei, distinct) şi *manifestarea individuală* a fiinţei. Materia şi accidentele, ca principii ale individuaţiei, sunt condiţii ale manifestării particulare a substanţelor, fără a fi însă şi temeiuri ale existenţei lor. Existenţa depinde de calitatea lor de *subzistenţi,* deoarece substanţele în primul rând *subzistă* şi abia în ultimă instanţă sunt substanţe. Substanţa nu este altceva decât subzistentul înţeles ca temei al existenţei accidentelor, ceea ce nu înseamnă că accidentele condiţionează

[104] Boethius înţelege categoriile aristotelice ca desemnând accidente: „primele, care desemnează faptul de a fi ceva, sunt numite *predicaţii în funcţie de lucru*, iar când se spun despre lucruri în calitatea lor de subiecte, se numesc *accidente în funcţie de lucru*" (*Cum este Treimea...*, cap. IV). Trad. O.Gordon şi B.T.-Cazaban, *loc. cit.*, p. 103.

în vreun fel existenţa substanţei. În absenţa accidentelor, substanţa este *subzistent*.

În afara particularilor, forma nu poate fi subiacentă, deci nu are materie. Aceasta este afirmaţia de tradiţie platonică (sau neoplatonică) a lui Boethius, afirmaţie care diferenţiază net răspunsul de aici faţă de cel din comentariul la Porfir. Iată ultimul fragment al capitolului II din *Cum este Treimea un singur Dumnezeu...:*

„Însă forma fără materie nu va putea fi subiect şi nici nu va putea fi în materie, decât dacă nu ar fi formă, ci imagine. De la formele care sunt fără materie provin aceste forme care sunt în materie şi care produc corpurile. Căci greşim numindu-le forme pe cele care sunt în corpuri, câtă vreme ele sunt imagini, asemănându-se *doar cu formele care nu rezidă în materie. Deci, în Dumnezeu nu este nici diversitate, nici pluralitate provenind din diversitate, nici multitudine provenind din accidente şi, prin urmare, nici număr.“*[105].

Este limpede că Boethius tinde, în tratatele teologice, să identifice subzistenţii cu Formele sau Ideile divine, aceasta fiind diferenţa faţă de teoria din *Comentariul la Isagoga lui Porfir.* Dacă, conform *Comentariului,* universaliile sunt inerente lucrurilor, înseamnă că mintea umană le poate *abstrage* prin propria ei putere.

Admiţând calitatea de *Idei divine* sau Forme pure a universaliilor, teoria cunoaşterii va avea la rândul ei conotaţii neoplatoniciene: este nevoie de o teorie a iluminării pentru a putea explica formarea noţiunilor în intelectul uman.

Evul Mediu latin al secolelor XI-XIII nu va discuta, însă, problema universaliilor, din această a doua perspectivă, ci folosind traducerea şi comentariul la Porfir. Fără a bănui cineva „frustrarea“ lui Porfir şi fără a lua în discuţie opţiunea din tratatele teologice boethiene, Scolastica se va lăsa pătrunsă, practic, de o problemă „re-inventată“. „Uluirea“ Scolasticii va fi cu atât mai profundă, însă, în momentul în care peripatetismul neoplatonic o va invada pur şi simplu dinspre filosofia arabă.

*

* *

Poate într-o măsură mai mare decât Augustin, Boethius reprezintă un moment crucial de legătură între antichitatea greco-latină şi gândirea scolastică. Timp de mai multe secole, însă, această legătură va fi întrerup-

[105] Boethius, *Cum este treimea un singur Dumnezeu...,* loc. cit., p. 93.

tă de către supliciile istoriei. În secolul IX, prin Ioan Scotus Eriugena, această legătură va fi reluată temporar pentru ca abia în secolul XI, atunci când începe scolastica propriu-zisă, efortul lui Boethius să-şi găsească, în sfârşit, „consolarea".

S C O L A S T I C A

7. PRELIMINARII LA FILOSOFIA SCOLASTICĂ

7.1. Moştenirea teoretică a Scolasticii: platonism, aristotelism, neoplatonism

Înţelegerea problematicii filosofiei medievale este condiţionată de apelul permanent la câteva idei centrale ale platonismului şi ale aristotelismului. Filosofia medievală este o gândire creştină, fără îndoială, însă educaţia acestor gânditori, mediul lor de formare, era axat în jurul tradiţiilor platonică şi aristotelică. S-a spus, de multe ori, că efortul medievalilor a fost unul de „încreştinare“ a filosofiei lui Aristotel, după cum, pe de altă parte, nota generală a patristicii fusese aceea de a-l încreştina pe Platon. Poate că, mai mult decât atât, efortul acestor gânditori a fost unul de încreştinare a lor înşişi, de asumare, înţelegere şi sistematizare a tradiţiei evanghelice. Cum, însă, singurele surse de educaţie academică pe care le aveau la dispoziţie erau platonismul, aristotelismul şi neoplatonismul, acest efort a avut ca rezultat şi o filtrare, prin creştinism, a tradiţiilor filosofice pomenite.

Sursa problemelor gândirii medievale o reprezintă, prin intermediul celor trei tradiţii menţionate, câteva presupoziţii ale întregii filosofii greceşti: a) ceea ce are fiinţă *cu adevărat* poate (şi trebuie) să fie cunoscut; b) ceea ce poate fi cunoscut, există; c) obiectele cunoaşterii şi cunoaşterea prin natura sa au caracter necesar şi imuabil, asemeni adevărurilor matematice; d) lumea fizică este în continuă schimbare, deci nu poate fi cunoscută (cunoaşterea ei este sursa opiniei, nu a principiilor); e) lumea fizică nu are o existenţă autentică, fiind domeniul devenirii, nu al fiinţei.

7.1.1. Platonismul în Evul mediu latin

Filosofia lui Platon a avut un efect constitutiv asupra gândirii şi mentalităţii medievale, în toate formele sale: lumea bizantină, occidentul latin, gândirea arabă şi cea iudaică au fost influenţate la modul esenţial de platonism. Destinul filosofiei lui Platon în lumea medievală este unul sinuos, marcat de renunţări şi reveniri spectaculoase.

Dacă aristotelismul avea să acrediteze interesul exclusiv pentru *adevărul gândit şi enunţat*, Platon este gânditorul care transmite mai degrabă interesul pentru ceea ce este *autentic*. Filosofia platonică şi întreaga tradiţie care îi urmează este dominată de un interes major pentru *etică*, înţelepciune şi valori. Omul lui Platon nu are timp nici dispoziţie pentru trivial, trecător, multiplu, material. Tensiunea platonismului este construită pe un program de viaţă, pe o auto-didactică a autenticului şi a ontologiei adevărului.

Presupoziţiile fundamentale ale platonismului postulau că: a) sufletul poate să existe separat de corpul fizic; b) Ideile contemplate de suflet în existenţa sa separată au fost uitate din cauza influenţei nefaste a simţurilor corporale; c) ceea ce noi numim învăţare — a Ideilor — este de fapt o reamintire; d) existenţa autentică aparţine Ideilor, ele reprezentând fiinţa prin excelenţă; e) Ideile sau formele sunt neschimbătoare, fixe, eterne şi necesare; f) prezenţa sufletului în trup este nefastă, trupul este pentru suflet o „închisoare“, moartea reprezentând o *eliberare*.

Platonismul medieval latin nu s-a desfăşurat însă numai în contextul descris de aceste presupoziţii fundamentale. În primul rând, contactul cu ideile lui Platon a fost, multă vreme, unul oral. Mai întâi (până în secolul al XII-lea), de la Platon a existat doar o parte a dialogului *Timaios*, într-o traducere al cărei autor de secol 3–4 d.H., Chalcidius, lăsase şi un

comentariu destul de eclectic. Deoarece dialogul *Timaios* conţine cosmologia lui Platon, acesta a fost numit în Evul Mediu „Physicus", adică fizicianul sau filosoful naturii. În orice caz, traducerea lui Chalcidius a circulat ca text unic şi fundamental în Evul Mediu, supravieţuind până azi circa 180 de exemplare manuscrise.

Au existat apoi rezumate şi mărturii conţinute în scrierile vechilor autori latini, cum ar fi Sf. Augustin, sau filosofii păgâni (Cicero, Seneca). O oarecare circulaţie a avut şi compendiul intitulat *De platonis pluribus libris compendiosa expositio,* nepublicat, dar cunoscut, se pare, de Albert cel Mare şi Toma din Aquino. *Consolarea filosofiei* a lui Boethius conţine, de asemenea, numeroase relatări ale ideilor platonice, ca şi *Isagoga* lui Porfir (tradusă în secolul al VI-lea) şi textele areopagitice. Operele lui Aristotel (cunoscute şi traduse mult mai repede) conţin, de asemenea, numeroase referiri la opiniile lui Platon în legătură cu anumite probleme. Caracterul indirect al acestor surse a avut o influenţă hotărâtoare: Platon a fost perceput prin mijlocirea unor medii sceptice, stoice, aristotelice, neoplatonice, ceea ce a atras, în numeroase rânduri, suspiciuni.

În secolul al nouălea, Scottus Eriugena cunoaşte cu siguranţă dialogul *Timaios,* comentează pe Boethius, traduce din Pseudo-Dinisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, pentru ca în perioada următoare să întâlnim dezbateri aprinse asupra caracterului secular — deci primejdios — al platonismului (datorate prezenţei unor doctrine platonice în *Consolarea filosofiei* a lui Boethius).

În secolul al XII-lea (între 1154 si 1160), Henricus Aristippus, arhidiacon de Catania, traduce dialogurile *Menon* şi *Phaidon,* se pare necitite multă vreme sau având o circulaţie restrânsă, fără influenţe majore. Nici traducerea din secolul XIII a dominicanului William de Moerbeke (efectuată la cererea lui Toma din Aquino) la comentariul lui Proclus la *Parmenide,* incluzând şi o parte substanţială a dialogului, nu a avut un impact semnificativ, datorită tehnicii precare de traducere şi a caracterului său obscur[106].

Efectul acestei precarităţi la nivel textual a fost o confuzie generală. Deoarece gândirea lui Platon a fost cunoscută mai mult din surse indirecte, lui Platon i s-au atribuit deseori doctrine false.

[106] A se vedea o expunere detaliată a problemei platonismului medieval (nu numai latin) în J. Hankins, „Plato in the Middle ages", *Dictionary of the Middle Ages,* ed. J. Strayer, vol. IX, New York, 1987, pp. 694—704.

În secolele XII și XIII Universitățile se dezvoltă și devin centrele principale de învățământ, orientate spre un studiu sistematic, axat în jurul unor discipline fundamentale. Nevoia de sistemicitate a atras după sine adoptarea aristotelismului ca model didactic, platonismul fiind abandonat pentru câteva motive care-l făceau incompatibil cu idealul paideic scolastic: a) caracterul dialogal, deci nesistematic, adică dificil de abordat în maniera scolastică bazată pe *quaestio;* b) deficiențele morale ale dialogurilor, cum ar fi pasajele din *Republica,* unde Platon pledează pentru posesia în comun a femeilor și copiilor; c) incompatibilitatea teologică între platonism și creștinism (dată de teze ca preexistența și transmigrația sufletului, creația dintr-o materie primordială — contrazicând creația *ex nihilo* biblică). Abia Renașterea va recupera platonismul prin contactele cu Bizanțul și apoi prin traducerile lui Marsilio Ficino.

7.1.2. Autoritatea aristotelismului

Aristotel este, prin forța conjuncturii, singurul autor cunoscut (și el parțial) de către medievali. Boethius traduce lucrările logice în secolele V și VI, din care se păstrează doar *Categoriile* și *Despre interpretare,* motiv pentru care Aristotel primește numele de „Logicus". Acestea sunt singurele texte citite până târziu, în secolul XIII, când se recuperează restul lucrărilor logice plus alte câteva cum ar fi *Fizica* și *Metafizica,* moment în care se înregistrează o adevărată revoluție în acest sens.

Spre deosebire de cazul lui Platon, *corpus*-ul lui Aristotel a putut fi organizat tematic, existând astfel posibilitatea studierii lui selective în cazul în care se constatau incompatibilități cu dogma creștină. Textele sale logice, de exemplu, neutre din punctul acesta de vedere, nu au fost interzise niciodată. Episcopul Parisului a interzis, în 1210, textele de filosofia naturii, la care s-a adăugat, în 1215, *Metafizica,* lucru ce a condus de fapt la popularizarea lor și, în urma unor „purificări" de erori, la accesul liber. La mijlocul secolului al XIII-lea doctrina lui Aristotel devine conținutul de bază al ariei curriculare în artele liberale. Noi interdicții, apărute în 1270 și 1277, de această dată nu asupra unor texte ci asupra anumitor teze, fac din studiul aristotelismului o atracție absolută la Universitatea din Paris.

Filosofia lui Aristotel are un caracter sistematic în sensul că toate domeniile de care se ocupă sunt părți ale unei diviziuni care nu ridică problema autenticității și, prin excludere, a *inautenticității* unuia sau altuia din

nivelurile universului, ci mai degrabă pe cea a unei *ierarhii* ale gradelor de ființă.

Principiul ființării lucrurilor este imanent, cunoașterea are caracter progresiv, pornind de la experiență, de la cunoașterea sistematică a naturii și tinzând spre posesia intelectuală a principiului. Astfel, însăși esența lumii fizice este o *formă* neschimbătoare și necesară, ce impune un scop devenirii: atingerea stării de *entelehie*. Natura lucrurilor nu este altceva decât *puterea* sau *posibilitatea* realizării esenței lor. Între lucrurile fizice și principiile lor nu se mai postulează o prăpastie care, la Platon, nu putea fi depășită decât prin moarte. Materia este principiul realității Multiplului. Lucrurile multiple au însă o unitate generică, realizabilă, scop al devenirii înseși.

Lucrurile care nu au materie (entitățile nemateriale) sunt numite *substanțe*, la fel ca lucrurile compuse din materie și formă, cu deosebirea că, neavând materie, aceste substanțe nu *devin,* căci nu au nimic în *potență* (datorită lipsei materiei, deci a oricărei coruperi, multiplicări, privațiuni de formă), forma sau esența lor fiind *în act*, adică manifestându-se în mod deplin. Pentru că nu au materie, ele sunt *separate* (natura lor inteligibilă este separată de orice natură materială) și se află deasupra circumferinței sferei Lunare, fiind astfel *sfere superioare*. Substanțele materiale sunt sublunare.

Pentru că nu devin, substanțele supralunare (sau *separate*) nu au mișcare (căci mișcarea înseamnă schimbare, tendință spre un scop). Totuși, nefiind divine (ci doar „mai aproape" de divinitate) ele nu pot fi întru totul fixe; au o mișcare circulară, mișcarea perfectă, proprie substanțelor care nu devin. Mișcarea circulară a substanțelor nemateriale antrenează mișcarea liniară a substanțelor aflate în devenire. Singura activitate proprie acestor substanțe supralunare este gândirea (activitatea superioară prin excelență), de fapt aceste substanțe fiind *gândire*.

Cea mai înaltă formă de activitate omenească este cea intelectuală, căci prin intelect noi putem avea acces la esență (gnoseologic, identică cu principiul). Cunoașterea este obiectivă și universal valabilă deoarece conținutul mental este *identic* cu forma cunoscută. Pentru că obiectul cunoașterii, cu care intelectul devine identic, este *forma,* natura intelectului este separată de materie, sufletul însuși fiind înțeles ca *formă a corpului*.

Omul este o substanță compusă, deci sufletul său nu poate exista separat, căci nu ar mai fi un suflet *uman* (deci nu ar mai fi forma unei substanțe compuse). Viața omului ca individ se sfârșește odată cu dispariția

corpului, adică o dată cu dispariţia *condiţiei de posibilitate* a substanţei compuse respective. Ceea ce rămâne după moarte, dacă rămâne ceva (şi Aristotel îşi pune la un moment dat, fugitiv, această problemă) nu mai este de natura unei substanţe compuse, deci nu mai are nimic comun cu *natura umană*. Dacă rămâne sufletul — poate sub forma intelectului identic cu ceea ce a cunoscut — acesta rămâne ca alt-ceva, ca o natură inteligibilă, ca o substanţă separată. Identic cu principiul, separat de materie, intelectul nu mai este un intelect uman ci o substanţă separată, de natură supralunară. Problema dispare pur şi simplu întrucât obiectul ei — intelectul — devine ceva de altă natură, supraumană, deci obiect al unei teologii.

Această doctrină, expusă sistematic de Aristotel, în texte ce puteau fi studiate *scolastic,* oferea medievalilor o sursă inepuizabilă de întrebări şi răspunsuri abordabile din perspectivă creştină. Divinul este gândire pură, deci prin excelenţă inteligibil, ceea ce, pentru teologia sau filosofia scolastică, însemna că omul poate accede la o cunoaştere raţională a lui Dumnezeu. Logica, iniţiată de Aristotel, a constituit modelul absolut al îndreptării minţii către cunoaşterea lui Dumnezeu şi a creaţiei lui.

7.1.3. Plotin şi neoplatonismul

Alături de platonism şi de aristotelism, filosofia scolastică moşteneşte problematizările neoplatonismului, acel corp de doctrine parţial contemporane cu ceea ce numim convenţional gândire medievală. Nici Plotin nu s-a bucurat însă de o audienţă directă mai mare decât Platon. *Enneadele* sale s-au pierdut aproape complet. Se spune că un anume Marius Victorinus a tradus câteva fragmente în secolul al patrulea, pierdute şi ele imediat. Influenţa neoplatonică asupra gândirii medievale a avut loc însă pe două căi. Mai întâi, prin Augustin şi prin textele areopagitice traduse de Eriugena. Nu este vorba, în acest caz, de o preluare explicită şi conştientă a neoplatonismului, cât de o infuzie discretă a câtorva elemente ce ţin de ideea ierarhiei lumii şi de problema impredicabilităţii lui Dumnezeu. A doua cale este, însă, decisivă pentru ceea ce se va numi „cearta pariziană“ a secolului XIII latin: neoplatonismul arab, prin comentariile averroiste asupra lui Aristotel.

7.2. Scolastica: teologie sau filosofie creştină

Creştinismul este cealaltă sursă a filosofiei medievale. În fond, acesta este *specificul* gândirii medievale şi în acelaşi timp elementul care o identifică, deosebind-o de filosofia greacă târzie. Se poate spune, fără nici o exagerare, că filosofia medievală este de fapt o gândire filosofică creştină. Toate problemele, fie ele preluate de la filosofi ca Platon sau Aristotel, intră în atenţia medievalilor pe un fond creştin, miza discutării lor fiind de cele mai multe ori una dogmatică. Aşa se explică faptul că, spre exemplu, medievalii calificau drept „eronată" orice filosofie care intra în contradicţie cu adevărurile religiei creştine. Expresia „filosofi medievali" stă în fond pentru gânditori care se considerau în primul rând teologi. Ceea ce nu înseamnă altceva decât faptul că, studiind *filosofia* lor, noi operăm o abstragere, ţinând însă cont permanent de premisele doctrinale şi metodologice specifice acestei gândiri.

Marea problemă a filosofiei medievale, după părerea lui Jan A.Aertsen[107], este că obiectul ei este rezultatul unei intervenţii hermeneutice, al unei lecturi moderne şi al unei interpretări de texte care, de cele mai multe ori, nu s-au văzut pe sine drept reflecţie filosofică pură, în sensul modern al cuvântului. Sf. Bonaventura sau Toma din Aquino, de exemplu, nu ar fi deplin mulţumiţi să-şi vadă operele publicate într-o serie de „texte filosofice". Istoricul contemporan doreşte să găsească în textele lor discuţii despre problema întemeierii cunoaşterii în genere, despre om ca „animal natural", etc, nefiind propriu-zis interesat de obiectul pe care aceşti gânditori şi l-au propus (cunoaşterea lui Hristos, iluminarea divină, etc).

Primul exeget care a atras atenţia asupra necesităţii de a lua în serios nu numai specificul gândirii medievale dar existenţa unei *filosofii a Evului Mediu*, a fost Étienne Gilson[108]. Până la el se acceptau două mari perioade ale istoriei filosofiei: antică şi modernă. Gilson atrăgea atenţia, pe la începutul secolului XX, că gândirea medievală trebuie să fie înţelea-

[107] Jan A.Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E.J.Brill, Leiden, New York, Köln, 1996, p. 2. În limba română, un volum recent apărut grupează câteva studii fundamentale asupra problemei identităţii filosofiei medievale: Bogdan Tătaru-Cazaban (cord.), *Pluralitatea metafizicii medievale. Istorie şi structuri*, Editura Polirom, Iaşi, 2005.

[108] E. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960. De asemenea, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1969.

să ca o perioadă de sine stătătoare a istoriei filosofiei, odată cu eliberarea de prejudecata că „gândirea creştină" este non-filosofică. Propunând chiar termenul de *filosofie creştină,* Gilson elaborează teza conform căreia perioada Evului Mediu a avut meritul de a transforma gândirea antică sub impulsul creştinismului, astfel încât modernitatea, oricât de ingenuă ar părea, nu poate fi înţeleasă fără aceste transformări. Până şi felul în care această modernitate *percepe* filosofia antică, atunci când vrea să o asimileze, este profund influenţat de scolastică.

Ontologia medievală vorbeşte, ce-i drept, în termeni asemănători celei greceşti. Temele ei favorite sunt, ca şi în cazul celei dintâi, *fiinţa, binele, adevărul.* Nimeni, însă, după Evul Mediu, nu va mai fi capabil să preia aceste teme în sensul lor antic deoarece *fiinţa,* de exemplu, pentru medievali, deşi pusă în termenii lui Platon sau ai lui Aristotel, este *înţeleasă* în termenii lui Moise: *„ego sum qui sum".*

Toate acestea nu înseamnă deloc că gândirea medievală nu este una autentic filosofică sau că ea nu este o gândire liberă, aşa cum au încercat să sugereze autori precum Fernand Van Steenbergen[109], pornind de la ideea unei incompatibilităţi între filosofie şi creştinism. Şi aceasta în primul rând deoarece, dacă o anumită perioadă a gândirii a reuşit să transforme conţinutul unor concepte filosofice până la modificarea semnificativă a sensului în care acestea sunt folosite de către o altă perioadă a filosofiei, în cazul de faţă modernitatea, nu înseamnă altceva decât tocmai că acea intervenţie care a adus modificările este de fapt una filosofică.

În acest sens, problema autenticităţii gândirii filosofice este independentă de sursele acesteia tocmai pentru că nu există nici o gândire filosofică fără surse sau punct de pornire. În fond, gândirea filosofică nu se desfăşoară niciodată în mod pur autonom. Există în fiecare perioadă a filosofiei presupoziţii care infuzează reflecţia gânditorilor. Fiecare filosofie este o gândire autonomă care se raportează într-un fel sau altul la nişte principii, asumându-şi anumite temeiuri. Renunţând la a mai considera *revelaţia* ca sursă ultimă a adevărului, filosofia modernă, spre exemplu, trece la postularea *ştiinţei* ca sursă a întemeierii legitimităţii.

Un alt tip de legitimare a interesului pentru filosofia medievală îl reprezintă, paradoxal, tocmai redescoperirea unor teme moderne şi chiar contemporane în textele vechi, cum ar fi teorii ale limbajului, logica sau

[109] E. Van Steenbergen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale,* Louvain/Paris, 1974. *Apud* Jan A. Aertsen, *op. cit.,* p. 5.

semantica. Este „turnura lingvistică" a filosofiei în general, în faza ei contemporană, care a justificat un nou interes pentru gândirea scolastică. Inclusiv termenul „scolastică" a putut fi astfel redefinit: dacă iniţial el era înţeles într-un mod normativ, noul său sens contextual este acela de „filosofie a unor şcoli" de gândire. În acest sens, se poate vorbi despre filosofia medievală dintr-o abordare lingvistică, adică dintr-un interes pur tematic, nu numai istoric[110].

În fine, există un al treilea tip de justificare al interesului pentru filosofia medievală, cel etic, conform căruia filosofia ca *program de viaţă* face din textele medievale o sursă inepuizabilă de doctrine cu valoare practică. Ceea ce Alain de Libera (exponentul acestei direcţii) numea „deprofesionalizarea filosofiei" semnifică desprinderea unor gânditori de angajamentele universitare „scolastice" şi asumarea unei gândiri „libere", cum a fost cazul lui Dante sau Meister Eckhart, pentru care gândirea conta ca *experienţă* asumată ca atare, liberă de constrângeri[111].

Jan A. Aertsen, încercând să înglobeze toate aceste legitimări, atrage atenţia că nici una dintre ele nu ţine cont de o unitate tematică a filosofiei medievale şi de un specific filosofic al acesteia. O adevărată legitimare a interesului pentru scolastică l-ar reprezenta astfel, în opinia exegetului olandez, abordarea din perspectiva doctrinei *transcendentaliilor*, acea „reducţie epistemologică" pe care medievalii o profesau sub autoritatea fiinţei ca *unu, adevăr* şi *bine*. Va fi, într-adevăr, imposibil să înţelegem argumentele lui Anselm sau gândirea lui Toma din Aquino fără a ţine cont de acest specific, deşi el se va reconstrui, de fiecare dată, pornind de la premise platonice sau aristotelice.

Pentru a completa acest cadru preliminar al gândirii medievale, este legitim să ne întrebăm care sunt presupoziţiile fundamentale sau, mai

[110] Acest tip de legitimare a interesului pentru filosofia medievală îl subliniază Alain de Libera, în *Gândirea Evului Mediu,* traducere de Mihaela şi Ion Zgărdău, Editura Amarcord, Timişoara, 2000 (ediţia originală, 1991), pp. 26–30. Jan A. Aertsen (în *op. cit.*, p. 11) consideră că „codificarea" de manual a acestei abordări este ilustrată de volumul: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100–1600,* Cambridge, 1982.

[111] Această justificare este ilustrată de lucrările lui Alain de Libera: *Mistica renană. De la Albert cel Mare la Meister Eckhart,* (traducere de Cristian Bădiliţă, note, bibliografie şi notiţe individuale traduse de Robert Lazu, Ion şi Mihaela Zgărdău, Editura Amarcord, Timişoara, 1997), *Gândirea evului mediu* (ed. cit.).

degrabă, *problemele* majore ale unui gânditor creştin din Evul Mediu. Moştenirea greacă funcţiona ca un mediu general de gândire, constituind educaţia omului elevat, cadrele sale mentale.

Prima noastră nedumerire poate fi legată de posibilitatea convieţuirii moştenirii greceşti, o gândire şi o mentalitate păgână, cu doctrina creştină. De fapt aceasta era şi problema primilor creştini educaţi. Era problema majoră a neoplatonicilor, a fost tensiunea destinală a lui Augustin şi a multor altora. Care puteau fi problemele comune unui aristotelician, ale unui neoplatonic şi ale unui creştin din primele secole ale noului mileniu? Să luăm pe rând câteva.

7.3. Problemele Scolasticii

Problemele importante care au străbătut gândirea scolastică au fost, printre altele, raportul raţiune-credinţă, statutul raţiunii umane (determinată sau liberă), raportul voinţă-intelect, statutul universaliilor (disputa nominalism-realism), dovedirea existenţei lui Dumnezeu, eternitatea lumii şi statutul intelectului. Putem vedea, din această enumerare, că preocuparea fundamentală a gânditorilor medievali viza o problematică esenţialmente evanghelică, statutul creaturii şi raportul ei cu divinitatea. Ca *metodă*, filosofia Evului Mediu este dominată la început de influenţe plotiniene şi augustiniene, pentru ca ulterior tipul specific de abordare să devină aristotelismul. În ciuda diversităţii indiscutabile şi a dinamismului istoric şi intelectual[112], câteva caracteristici generale ale scolasticii ar putea fi desprinse. Astfel, se distinge o *metodă silogistică de expunere*, dominantă în majoritatea textelor. Avem apoi o *subordonare a filosofiei faţă de teologie şi religie* completată de o *dependenţă a teologiei faţă de filosofie*. Există apoi ten-

[112] Eugen Munteanu oferă câteva repere în favoarea ideii de dinamism *istoric* şi *intelectual* în Evul Mediu. Astfel, din punct de vedere istoric, Evul Mediu a fost dominat de trei poli de putere (papalitatea, Imperiul şi comunele libere), a cunoscut instituţia cavalerească, cruciadele, redescoperirea lumii greceşti şi a orientului arab. Din punct de vedere cultural, avem de-a face cu o sinteză a gândirii aproape nebănuită: interferenţa a trei culturi majore (latino-creştină, Greco-bizantină şi arabă), întemeierea universităţilor care au oferit cadre instituţionale pentru dispute doctrinale, etc. Viaţa universitară se bucura de libertate de gândire şi exprimare, de autonomie atât faţă de autoritatea eclesială cât şi de cea laică, având metode proprii şi identitate culturală. Vezi Eugen Munteanu, „Introducere la *De ente et essentia*", în Thomas de Aquino, *De ente et essentia / Despre fiind şi esenţă*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

dința de *acceptare a unui corp de doctrine comune,* căutarea universalității învățăturii. Nu în ultimul rând, specifică scolasticii este *unitatea terminologică* datorată unei limbi unice în cultură, latina.

Aceste caracteristici comune nu se întâlnesc însă fără excepții. În fond, scolastica este o perioadă caracterizată de un dinamism extraordinar. Din punct de vedere istoric, se poate vorbi de trei poli de putere: Papalitatea, Imperiul și Comunele libere. Cruciadele, instituția cavalerească, redescoperirea lumii grecești și a orientului arab, sunt date în plus care fac din Evul Mediu o perioadă deloc facil de surprins în cadre descriptive stabile. Din punct de vedere intelectual, Evul mediu este o întâlnire a trei culturi majore: latino-creștină, greco-bizantină (împreună cu influențele slave și orientale) și arabă. Disputele medievale, atât de celebre, poartă apoi pecetea unei interferențe vii între Universitate și Biserică. Unitatea scolasticii stă, mai degrabă, în starea de spirit și în idealuri decât în opțiunile doctrinare sau metodologice. Fiecare perioadă importantă a scolasticii este străbătută de dispute majore, care adesea iau forma unor dezbateri pur dialectice, cum este „cearta universaliilor", toate având însă un substrat comun, dat de miza fundamentală a dogmaticii creștine și de existența unor probleme specifice ei.

7.3.1. Problema sufletului

Oricum ar sta lucrurile, „vederea față către față a lui Dumnezeu" predicată de Sf. Pavel este, pentru medieval, cea mai puternică atracție. Sufletul este de natură divină și trebuie să se întoarcă la Creator fie printr-o viață mistică, așa cum indicau unele ordine călugărești, fie printr-o viață laică dar profund morală. În fond, viața laică, atât cât se putea, trebuia să fie înțeleasă în mod mistic. În orice caz, creștinismul conține o problematică morală asemănătoare cu cea platoniciană. Atunci când un platonic consecvent își punea problema sufletului, era preocupat în primul rând de viața sa morală, dar mai știa că viziunea mistică sau intelectuală a Unului este scopul cel mai înalt al omului. Poate cel mai important lucru este credința în nemurirea sufletului și în subzistența acestuia, o credință comună platonismului și creștinismului.

Platonicul știe că trupul este o închisoare, un mormânt pentru suflet și că, o dată cu moartea (pentru care trebuie să „știm să ne pregătim"), sufletul este eliberat. Doctrina Învierii de Apoi spune că în ziua din

urmă morţii vor învia în trupurile lor („trupuri de slavă"). Mai mult, această înviere în trup este un lucru dezirabil, pe care trebuie să-l *aşteptăm*. Unui platonic îi este greu să înţeleagă această dezirabilitate a Învierii în trup. Aristotelic vorbind, problema este la fel de absurdă, ca şi pentru un Neoplatonic de altfel. Secolele următoare vor prelua această dificultate, încercând să o depăşească. Va fi o problemă importantă pentru gânditorii medievali.

7.3.2. *Problema lui Dumnezeu*

O altă chestiune dificil de asimilat este însăşi problema divinităţii. Cum poate un gânditor educat cu ajutorul textelor lui Platon, Aristotel sau Boethius să-şi asume în acelaşi timp, fără eroare, ideea Dumnezeului creştin? Demiurgul lui Platon, din dialogul *Timaios*, Binele Suprem, Unul neoplatonician, substanţa separată a lui Aristotel, sunt câteva concepte greu de abandonat şi aproape imposibil de asimilat Dumnezeului personal şi Treimic al religiei creştine.

Dumnezeul creştin este Fiinţă prin excelenţă, spre deosebire de Unul lui Plotin, care e deasupra acesteia. Apoi Dumnezeul Creştin s-a întrupat prin Fiul său, cosubstanţial şi situat pe o treaptă echivalentă ierarhic, în vreme ce Demiurgul lui Platon, substanţa separată a lui Aristotel şi Unul lui Plotin nu mai puteau fi înţeleşi într-o astfel de ipostază. Plotin identificase Unul cu Binele, cea mai înaltă formă, situată deasupra celorlalte, ceea ce induce o nouă tensiune: cum trebuie înţeleasă Fiinţa Unului? Superioară celorlalte fiinţe? Filosofia Evului Mediu va reţine, sub diferite forme, această idee a suprafiinţării lui Dumnezeu.

7.3.3. *Problema creaţiei*

În fine, poate cea mai importantă problemă din punctul de vedere al credinţei Creştine este problema creaţiei. Ne putem da seama cât de dificil este de asimilat din punct de vedere aristotelic, de exemplu, episodul veterotestamentar al creaţiei omului.

În esenţă, doctrina creştină spune că Dumnezeu a creat lumea *ex nihilo*, fiind cauza directă a tuturor lucrurilor şi fiinţelor. Actul creaţiei este un act liber, Dumnezeu aflându-se în afara oricărei constrângeri şi, mai mult, neexistând nici un „model" pe care Dumnezeu să-l fi avut la dispo-

ziţie atunci când a creat, în afara propriului „chip". Pe de altă parte, Demiurgul lui Platon creează având la dispoziţie o materie primordială şi Formele pre-existente. Este vorba de un act de impunere a ordinii mai degrabă decât de unul de creaţie, astfel încât creaţia *ex nihilo* devine încă o preocupare majoră a medievalilor.

Altă dificultate este dată de problema caracterului contingent sau necesar al lumii. Grecii crezuseră în destin, Demiurgul lui Platon crease în mod *necesar*, substanţa separată a lui Aristotel cauzase devenirea de asemenea în mod necesar, în vreme ce Dumnezeul iudeo-creştin pare să aleagă între posibilitatea de a nu crea şi posibilitatea de a crea, *sesizând* că creaţia este bună.

O problemă din cele mai dificile este însă cea a materiei şi — strâns legată de ea — cea a materialităţii cerului. Nici Platon nici Aristotel nu puteau concepe materia ca pe o creaţie a lui Dumnezeu. Cerul este, după Aristotel, o substanţă eternă având mişcare circulară. Lumea este eternă, participând la eternitatea Primului Motor, prin intermedierea cerului. Gânditorii medievali vor trata această problemă ca pe una de maximă importanţă, mai ales după ce Augustin încercase să aducă unele argumente împotriva eternităţii lumii. Universitatea din Paris va fi tulburată, în jurul anului 1277, de disputele în jurul acestei probleme.

7.3.4. Cunoaşterea

Un alt set de dificultăţi provine din problematica cunoaşterii. Creştinismul se lansează ca o religie a devoţiunii şi a revelaţiei, în care cunoaşterea este cauza căderii omului. Filosofia greacă este un cult al raţiunii, al unei lumi divine pur inteligibile, model pentru o antropologie axată pe teza caracterului divin al intelectului uman. Ritualul separat de viaţa intelectuală înseamnă iraţionalitatea în sensul ei peiorativ. Care este statutul gândirii, al facultăţilor cognitive? Este intelectul uman totuna cu Cerul inteligibil? Are fiecare om intelectul său sau există un Intelect universal, de aceeaşi natură cu Cerul nematerial, la care accede fiecare individ conform desăvârşirii sale?

Ce legitimitate are preocuparea pentru cunoaştere şi pentru instrumentul ei — atât de perfecţionat de către Aristotel — logica? Este posibilă recuperarea dialecticii şi a moralei platoniciene, a logicii aristotelice în interiorul credinţei creştine? Dumnezeul creştin, milostiv şi născut

din trup omenesc, venea ca un Dumnezeu caracterizat prin *personalitate* şi *iubire,* în vreme ce ierarhiile celeste, sferele şi substanţele anticilor erau impersonale, esenţialmente raţionale. În plus, atât la Platon cât şi la Aristotel, omul era prin esenţa sa capabil de a cunoaşte Formele şi de a practica un mod de viaţă cât mai apropiat de cel divin. Cât anume poate omul să cunoască în conformitate cu noua doctrină?

Ca o consecinţă a problemelor creaţiei şi cunoaşterii, apare problema răului, mai întâi ca o problemă nouă. Pentru antici, răul era o chestiune de ignoranţă, corigibil prin cunoaştere, mai degrabă un dezechilibru, un *hybris* pe care omul avea toată puterea şi responsabilitatea de a-l evita fără a-l putea totuşi distruge, din moment ce nici Demiurgul nu părea a avea această putere. Răul putea fi asimilat *materiei,* iar în acest caz el constituia însuşi principiul devenirii.

În Creştinism, Dumnezeu, fiind creatorul materiei, nu putea fi făcut responsabil de existenţa răului, deci materia nu mai putea fi înţeleasă ca principiu al său. Răul dobândeşte un caracter misterios, căderea intră într-o economie divină tainică. Omul nu mai poate evita răul prin cunoaştere, conform tezei socratice. Răul ţine acum de *voinţă,* de liberul arbitru, şi aceasta devine problema fundamentală a unei părţi însemnate din gândirea medievală. Aici stătea marea problemă: răul ţine de liberul arbitru, deci de o opţiune *conştientă,* şi totuşi omul este incapabil să-l evite. Răul va exista atâta timp cât omul îl va produce, cu bună ştiinţă, asumându-şi această vinovăţie fundamentală.

7.4. Specificul Scolasticii

Apelativul de „scolastică" (sau, mai general, „filosofie medievală") desemnează tipul de speculaţie filosofică apărută în Europa occidentală în perioada Evului Mediu, limitele temporale ale acesteia fiind însă greu de precizat. O încadrare pur istorică s-ar putea face spunând că filosofia medievală este un curent subîntins perioadei cuprinse între căderea Imperiului Roman (sec. IV-V) şi Renaştere (sec. XV). Fixarea unui interval pur cronologic nu spune însă mai nimic despre specificul acestei perioade, din punct de vedere filosofic. Strâns legată de gândirea teologică creştină (principalii gânditori fiind reprezentanţi ai bisericii, învăţători ai doctrinei creştine, temele gândirii medievale conţinând probleme de

interes în primul rând teologic), filosofia medievală apare de fapt mai întâi ca o trecere de la gândirea antică păgână la gândirea preocupată de probleme ale noii religii, creştinismul (perioada începuturilor, cu Ambrozie, Victorinus, Sf. Augustin, care asimilează Neoplatonismul doctrinei Creştine cu scopul de a da acesteia din urmă o interpretare raţională, de a arunca lumină asupra adevărurilor şi tainelor credinţei). „Scolastica" propriu-zisă nu înseamnă, totuşi, întreaga gândire medievală.

Denumirea de *scolastică* provine din latinescul *schola* (şcoală), scolastica desemnând astfel *filosofia care se preda în şcoli* sau chiar *profesorii* (*scholasticus*) care predau această învăţătură. S—a observat, pe de altă parte, că acest termen, desemnând mai mult o manieră şi o metodă, este artificial şi că nu caracterizează, prin conţinutul său, filosofia Evului Mediu, temele şi opţiunile doctrinare ale vremii. Totuşi termenul are virtutea de a reda un anumit sens profund al filosofiei medievale: idealul de realizare a unei Doctrine, a unei *Învăţături* esenţial unitare şi catolice. Principalele *metode de predare* a filosofiei erau *lectio* (lectura) şi *disputatio* (dezbaterea).

7.5. Periodizarea Scolasticii

Nu putem vorbi de o *periodizare* a scolasticii decât într-un sens foarte relativ, întrucât continuitatea disputelor filosofice, pe de o parte şi cadrele istorico-culturale, pe de altă parte, se întretaie adesea, nepermiţând delimitări temporale stricte. Se poate vorbi, în mare, de două perioade ale scolasticii: *scolastica timpurie* (sec.IX-XII), în care apar primele universităţi şi *scolastica clasică* sau propriu-zisă (sec. XII-XIV), perioada cea mai fecundă şi activă, dominată de rivalitatea a două ordine călugăreşti, franciscanii şi dominicanii, susţinători ai celor două poziţii, realistă respectiv nominalistă. Există şi alte împărţirii, în trei sau chiar patru perioade. Am putea delimita, pentru completitudine, o *scolastică târzie*, de secol XIV, în care gândirea medievală operează unele reevaluări şi face trecerea spre Renaştere.

8. SCOLASTICA TIMPURIE

Scolastica (filosofia medievală) **timpurie** (sec. IX-XII) reprezintă trecerea de la gândirea patristică şi influenţele acesteia (filosofia antichităţii greco-romane) la filosofia medievală sau scolastica clasică şi se întinde până prin secolul al XII-lea. Este o perioadă complexă, care a cunoscut invaziile barbare asupra Imperiului roman, căderea civilizaţiei romane şi construcţia graduală, în Europa occidentală, a noii culturi creştine, construcţie întreruptă la rândul ei de invazia islamului şi a vikingilor. Aceste din urmă invazii au reuşit să aducă Europei ceea ce aceasta n-ar fi făcut, poate, prin propriile ei idealuri, decât mult mai târziu: ocupând Marea Mediterană (arabii) şi mările nordice (vikingii), au obligat civilizaţia europeană să-şi găsească resursele în propriul său teritoriu, să-şi dezvolte căile de comunicaţie pe uscat, contribuind astfel la consolidarea unităţii culturale a continentului[113].

[113] Henri Pirenne formulează chiar paradoxul conform căruia „fără Islam, imperiul franc nu ar fi existat niciodată, iar Carol cel Mare, fără Mahomed, ar fi fost de neconceput". Henri Pirenne, *Oraşele evului Mediu,* traducere de Cristiana Macarovici, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 21.

Reuşind să se izoleze atât de pericolele războiului cât şi de starea culturală precară a laicatului, mănăstirile au fost, în acest context, principalele centre de învăţătură şi educaţie, menţinându-şi acest statut până la apariţia catedralelor şi universităţilor din secolele XI şi XII. Rolul cel mai important în această reconstrucţie culturală a Europei l-a avut Carol cel Mare, care şi-a asumat misiunea de continuator, în timp, al Imperiului Roman. Idealul său politic de reconstrucţie a Imperiului sub sigiliu Catolic a condus la o adevărată „Renaştere" culturală a Europei latine de secol IX.

Reprezentanţi ai Scolasticii timpurii ar putea fi consideraţi şi *Sf. Augustin* (354–430) sau *Boethius* (470–525), dacă includem aici şi perioada Patristică în calitate de sursă directă, dar, în mod direct, *Ioan Scottus Eriugena* (810–877), *Avicenna* (Ibn Sina, 980–1037), *Avicebron* (Ibn Gabirol, 1025–1058), *Anselm de Canterbury* (1033–1109), *Abélard* (1079–1142), *Averroes* (Ibn Ruschd, 1126–1198), *Moise Maimonide* (Mose Ben Maimon, 1135–1204).

9. IOAN SCOTTUS ERIUGENA

9.1. Viaţa şi opera

Ioan Scottus Eriugena (810–877) poate fi considerat primul mare gânditor scolastic. El a dominat toate construcţiile speculative ale timpului său, un timp în care textele antice erau cunoscute numai fragmentar iar controversele teologice vizau probleme încă limitate. Importanţa şi caracterul inedit al operei lui Eriugena stau în cunoaşterea şi efortul remarcabil de a introduce în lumea creştină scrierile dionisiene.

Numele lui arată locul de provenienţă. Astfel, Scottus sau Scotus înseamnă „scoţianul" iar Eriugena sau Erigena, nume construit, se pare, de către el însuşi, înseamnă „născut în Irlanda" („Eriu" desemnează Irlanda în limba celtă). Uneori cele două nume sunt comprimate sub forma „Scotigena". În orice caz, alăturarea acestor două toponime provine din faptul că în secolul al IX-lea Irlanda era o parte a Scoţiei, numită „*Scotia Major*", deci *Scottus Eriugena* trebuia să însemne „Scoţianul irlandez" sau „Scoţianul născut în Irlanda".

În jurul anului 851 soseşte la Paris, trăind o perioadă în Franţa, la curtea lui Carol cel Pleşuv, iniţial ca profesor de gramatică şi dialectică, aceasta fiind perioada sa activă şi, de altfel, cea mai cunoscută. Eriugena era cunos-

cător de limbă greacă, astfel încât a tradus cu pricepere din Pseudo-Dionisie Areopagitul şi alte texte, fiind influenţat de gândirea greacă[114].

La Paris devine foarte preţuit pentru înţelepciunea sa, celebritatea având a i se dovedi însă nefastă. Îndemnat de către Hincmar, arhiepiscopul de Reims, care îl aprecia, să se angreneze în respingerea doctrinei dublei predestinări divine: spre salvare, a aleşilor, respectiv spre osânda veşnică, a damnaţilor (doctrină susţinută de un călugăr saxon pe nume Gottschalk), Eriugena scrie lucrarea *De divina praedestinatione liber* (în 851) în care utilizează silogismul, construieşte un tablou al ierarhiei lumii şi introduce câteva teze îndrăzneţe (argumentarea sa mergând până la relativizarea doctrinei augustiniene a graţiei divine[115]), ce îi aduc faima de sofist şi eretic. Prudentius de Troyes, atacatorul său, se pronunţă şi împotriva episcopului Hincmar, care nu mai recunoaşte că îl îndemnase pe Eriugena să scrie tratatul cu pricina. Tratatul nu s-a bucurat de succes, fiind „executat" imediat de către Prudentius prin însemnarea fiecărei propoziţii problematice cu semnul condamnării la moarte[116]. Tratatul nu va depăşi statutul de manuscris până în secolul al XVII-lea, când va fi tipărit la Paris[117], o a doua ediţie fiindu-i sortită abia în secolul al XIX-lea. Nu va scăpa, însă, niciodată de epitetele de „elucubraţii cu tendinţe pelagiene,

[114] Problema influenţelor asupra gândirii lui Eriugena este una controversată. Ca şi la orice autor medieval, ea suportă trei niveluri: al accesului direct la texte, al accesului indirect (la texte citate de către Sfinţii Părinţi sau de filosofii romani păgâni), respectiv al accesului la anumite idei vehiculate fără suport textual. În cazul lui Eriugena se pare că textele greceşti antice la care a avut acces au fost puţine. Nici măcar traducerea din *Timaios* a lui Chalcidius, din secolul IV, nu se poate spune cu certitudine că o cunoştea. Eriugena îl cunoştea pe Platon nu ca pe un scriitor ci ca pe un erou eponim al platonismului de tradiţie. Aristotel îi era cunoscut prin Boethius, iar asupra contactului cu texte neoplatonice nu există nici o evidenţă. Eriugena dovedeşte în schimb o familiaritate cu textele lui Augustin, Origen, Sf. Vasile, Grigore din Nazianz, Sf. Maxim Mărturisitorul, Grigore de Nissa, Sf. Ioan Chrisostomul, Epifanius. Cf. I.P. Sheldon-Williams, „Eriugena's Greek Sources", în: J.J.O'Meara, Ludwig Bieler (ed.), *The Mind of Eriugena. Papers of a colloquium*, Irish University Press for Royal Irish Academy, Dublin, 1973, pp. 1–15.

[115] Diana Stanciu, „Grace and Free Will Within the Ninth-Century Debate On Predestination", în *Χώρα revue d'etudes anciennes et medievales*, 1/2003, Meridiane, Bucureşti, pp. 115–127, mai ales pp. 119–121.

[116] Cf. Goulven Madec, „L'augustinisme de Jean Scot dans le «De praedestinatione»", în: René Rocques (ed.), *Colloques Internationaux du C.N.R.S., no. 561: Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, 1977, pp. 183–190 (p. 183).

[117] Prima ediţie este: G. Mauguin, *Veterum auctorum qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta*, Paris, 1650. *Apud* G. Madec, *op. cit.*, p. 184.

naturaliste şi panteiste", pe care i le atribuia un dicţionar de teologie[118]. Rămas fără protecţie, Eriugena este condamnat de conciliile regionale (nu ecumenice) de la Valencia (855) şi Langres (859).

Înainte de venirea la Paris şi, ulterior, după moartea lui Carol, biografia sa nu este foarte cunoscută, nici măcar povestea morţii sale nefiind fără echivoc, dimpotrivă, mai mult decât bizară. Se spune, deci, fără ca informaţia să se bucure de credit, că, la un moment dat, proprii săi studenţi, nemaiputând să accepte doctrina ciudată a maestrului, l-au atacat cu peniţele şi l-au înţepat până şi-a dat sufletul.

Eriugena a scris foarte mult, lista scrierilor sale conţinând şi titluri cu autenticitate incertă. A tradus din Pseudo-Dionisie Areopagitul (având convingerea că este vorba despre discipolul Apostolului Pavel), Maxim Mărturisitorul, Grigore de Nisa şi Martianus Capella, a scris Comentarii la Evanghelia după Ioan şi o predică la prologul ei, apoi comentarii la *De consolatione philosophiae* şi la tratatele teologice ale lui Boethius. Titlurile cele mai importante păstrate de la el sunt *Despre predestinare* şi *Despre diviziunea naturii (De Divisione naturae)*. Tratatul *Despre diviziunea naturii* va fi condamnat, la rândul lui, în secolul al XIII-lea, pe motivul că ar conţine erezii, cum ar fi părerea că toate lucrurile sunt Dumnezeu, apoi teza că „Ideile" sau „cauzele primordiale" creează şi sunt create iar apoi, în al treilea rând, pentru afirmaţia că la sfârşitul lumii va avea loc o anulare a diferenţierii oamenilor pe sexe, o asexuare. În paralel cu redactarea tratatelor sale teologice, Eriugena a predat artele liberale.

Eriugena este adesea considerat ca fiind marele raţionalist al Evului Mediu, capabil de a rezista într-o lume a dogmei şi superstiţiei, accentuând rolul libertăţii şi raţiunii în faţa credinţei oarbe, spunând chiar că filosofia este singura cale către salvare. Nici o autoritate, fie ea Scriptura ori textele Părinţilor, nu trebuie să ne îndepărteze de uzul raţiunii, deoarece adevărata raţiune nu poate intra niciodată în conflict cu autoritatea care este într-adevăr legitimă. Totuşi, Eriugena nu procedează la o exaltare a raţiunii în detrimentul autorităţii, încercând să menţină o armonie între cele două.

[118] B. Lavaud, articolul „Predestinare", în *Dictionnaire de théologie catholique*, 12, 2911. *Apud* G. Madec, *loc. cit.* Evaluările mai recente, printre care şi cea a lui G. Madec, vorbesc despre textul lui Eriugena ca despre „unul dintre cele mai rare încercări de critică a limbajului şi discursului teologic". În plus, el are o importanţă semnificativă pentru studiul formării doctrinale a lui Scottus.

9.2. Raportul rațiune-credință

S-a considerat[119] că elementul esențial al doctrinei lui Eriugena este concepția despre *raportul rațiune-credință*. Este o problemă cu adevărat importantă nu numai pentru Eriugena, ci pentru întreaga filosofie scolastică. Răspunsul lui Eriugena la această problemă conține trei niveluri, în funcție de diferitele *stări* succesive ale omului față de Adevăr. Fiecare stare a omului față de Adevăr întâlnește un anumit tip de răspuns la problema cunoașterii.

Încă înainte de venirea lui Christos, când omenirea căzută în păcat nu se afla în posesia adevărului evanghelic revelat, rațiunea a fost singura călăuzitoare a înțelepciunii și, în mod autonom, fără nici o autoritate exterioară, a reușit să explice prin ea însăși natura și existența cauzei sale prime, a Creatorului, ajungând la edificarea unei Fizici. Rațiunea a fost singurul sprijin aflat la îndemâna omului și, neînsoțită de revelație, a reușit să construiască Filosofia (un dar pe care Dumnezeu însuși l-a dat grecilor, cum susținuse Iustin Martirul). Rațiunea autentică nu poate da greș, căci este de fapt *logos,* rațiune universală. Astfel, încă în *starea pre-evanghelică,* numită *prima stare a omului față de adevăr,* rațiunea necălăuzită de revelație a putut să fie instrumentul indispensabil pentru cunoașterea creaturilor lui Dumnezeu.

Identitatea creaturii cu Dumnezeu însuși este un adevăr mai adânc la care omul va avea acces în *cea de-a doua stare a sa față de adevăr,* starea evanghelică, începută odată cu venirea lui Cristos. Acum rațiunea nu mai este singură, ci însoțită de Adevărul revelat. Adevărata înțelepciune constă în acceptarea acestui Adevăr ca sursă sigură dezvăluită de Dumnezeu. De această dată credința precede exercitarea rațiunii, care însă nici nu dispare nici nu este minimalizată; scopul ei constă într-un dublu efort: impregnarea credinței în faptele noastre și examinarea rațională a credinței prin intermediul contemplației. Avem la dispoziție o *rațiune călăuzită de revelație.*

Credința este *condiția* înțelegerii, deoarece trebuie să credem ceea ce Dumnezeu a vorbit și să înțelegem ceea ce credem. Această subordonare a rațiunii față de credință nu vizează însă o marginalizare, o transformare a rațiunii în „slujnică" ci, dimpotrivă, are ca miză sprijinirea ei pe adevărurile prime, aflate acum în proximitatea sa prin intermediul Scripturii[120].

[119] Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, 1995, p. 187.

[120] Trebuie să observăm fascinația cu care Eriugena încearcă să stabilească un echilibru perfect între rațiune și credință. El nu este nici un „pretins raționalist", așa cum notează retoric É. Gilson, dar nici un „pretins mistic", cum s-ar putea interpreta cu aceeași

Credința e un principiu, „pornind de la care începe să se dezvolte, în creatura înzestrată cu rațiune, cunoașterea propriului ei Creator". Rațiunea la rândul ei, este instrumentul cu ajutorul căruia Mântuitorul însuși ne cere să-L căutăm. Fără rațiune, înțelegerea Scripturilor ar suferi erori grosiere.

Aceeași complementaritate, dusă până la identificare, o găsim în registrul raportului dintre religie și filosofie. Nici una nu este autentică fără cealaltă; nu ne putem atinge țelul spre care ne îndrumă religia decât călăuziți de speculația filosofică. Adevărata filosofie are același conținut cu credința, adică adevărul suprem și același scop cu religia, adică salvarea finală. De aceea ele, într-un anumit sens, coincid. Întreaga operă a lui Scottus Eriugena este de altfel o exegeză filosofică a Sfintei Scripturi, *idealul* său fiind înțelegerea cât mai apropiată de desăvârșire a Bibliei.

Cuvântul lui Dumnezeu este adevărat indiferent dacă rațiunea umană îl înțelege sau nu; autoritatea divină este absolută, rolul rațiunii fiind acela de a o înțelege adecvat. Cuvântul oamenilor, pe de altă parte, este adevărat numai dacă rațiunea îl încuviințează; autoritatea oamenilor (și a Părinților) se întemeiază pe rațiune, motiv pentru care poate fi corijată.

Ar fi o eroare să transformăm acest raport într-un relativism. Rațiunea și credința își exercită autoritatea în funcție de situație, de domeniul de competență al fiecăreia. Credința oferă rațiunii un punct de pornire, un sprijin absolut și în același timp un țel; rațiunea, la rândul ei, luminează acest țel, îl face (int)eligibil. Scopul filosofiei este acela de a „trezi" ființa umană, de a o aduce la o stare de conștiință deplină a potențialităților sale. Iar dacă natura adevărată a omului este aceea de *imagine a lui Dumnezeu,* filosofia înseamnă conștientizarea acestei naturi ca echivalență om-Dumnezeu, adică *deificarea (deificatio)*[121]. Totodată, rațiunea poate *îndrepta* credința aflată în derivă, în vreme ce credința poate îndrepta rațiunea pe calea Adevărului revelat.

Nici legitimitatea cunoașterii naturii nu încetează în starea evanghelică, deoarece, după cum ne-o confirmă apostolul Pavel, cele

îndreptățire. Rațiunea și credința își au, fiecare, un loc bine precizat, o funcție proprie, neputându-și lipsi una alteia.

[121] Dermot Moran, „«Officina omnium» or «notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta». The problem of the definition of man in the philosophy of John Scottus Eriugena", în: Wenin Christian (ed.), *L'homme et son univers au Moyen-Âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale, 30 août — 4 sept 1982,* vol. I, col. «Philosophes médiévaux», t. XXVI, Louvain-La-Neuve, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp.195–204 (p. 197).

nevăzute „se văd din făpturi" (Romani, 1, 20). Ca făptură, *totul* este un semn al lumii nevăzute; lumea materială ca și creație a lui Dumnezeu este pentru rațiune un semn al mâinii divine. Există, de fapt, două tipuri de teofanii, Scriptura și natura. Pe Dumnezeu îl putem găsi în ambele deopotrivă, folosind instrumentul potrivit: credința pentru scriptură și rațiunea pentru natură. Cuvântul divin, spune el, are „două picioare": rațiunea și revelația, cu o sursă unică, înțelepciunea lui Dumnezeu.

Creația lui Dumnezeu poate fi înțeleasă folosind ca metodă *dialectica*, cu cele două operații fundamentale, *diviziunea* (descinderea de la unitatea genurilor înspre specii și indivizi) și *analiza* (calea inversă diviziunii, de la indivizi înspre specii și genurile supreme). Cele două operații sunt complementare, constituind de fapt un singur drum dus-întors, cunoașterea adevărată neputându-se dispensa de nici una dintre ele. În *Despre diviziunea naturii,* Eriugena folosește această metodă pentru a arăta care sunt nivelurile naturii și ce înseamnă creația.

În sfârșit, *a treia stare a omului față de Adevăr* este cea care va să vină, în care vom vedea Adevărul în sine iar credința va dispărea în fața Marii Viziuni, obiectul actual al credinței devenind certitudine absolută *văzută*.

9.3. Despre diviziunea naturii

Un interes special a manifestat Eriugena pentru dialectică, rolul acesteia fiind acela de a diviza natura lucrurilor și de a o organiza. *Despre diviziunea naturii* este astfel o lucrare de dialectică, preocupată cu natura ca principiu și cu diviziunile sale. Diviziunea înseamnă desfășurare, explicitare, calea opusă ei, cea ascendentă, fiind *analiza*. Ele sunt complementare, astfel încât dialectica este un singur drum dus-întors. Într-o manieră considerată adesea neoplatonică[122], structura lucrării conține un traseu

[122] Există autori care neagă influențele neoplatonice asupra lui Eriugena. De exemplu, Goulven Madec (*op. cit.*,p. 184) argumentează că nu există nici un indiciu care să arate că Eriugena ar fi avut acces la textele canonice ale neoplatonismului, ceea ce duce la concluzia (împărtășită și de J. Trouillard, în „Érigène et la théophanie créatrice", în *The Mind of Eriugena*, p. 98) că Eriugena ar fi „reinventat", pornind de la documente minore, intuițiile cele mai originale ale neoplatonismului. Pe de altă parte, discuțiile metodologice relevă procedee neoplatoniciene în opera lui Eriugena. Jean Trouillard, „La notion d' «analyse» chez Érigène", în René Rocques (ed.), *Op. cit.*, pp. 349–356.

descendent şi unul ascendent, o diviziune şi o analiză, o poveste a creaţiei şi resurecţiei sau, în alţi termeni, a raportului dintre Unu şi multiplu.

Sensul dialecticii erigeniene este multiplu. Universul însuşi este o structură raţională ierarhică, deci dialectica înseamnă în primul rând o diviziune şi o analiză proprii universului şi naturii, universul însuşi fiind o dialectică. Dialectica este apoi metoda folosită de raţiunea omenească, conform căreia diviziunea intrinsecă a universului poate fi cunoscută. De aceea, în acest al doilea sens, dialectica raţiunii nu este o simplă metodă logică de operare cu idei abstracte. Există o unitate aproape parmenidiană între a gândi şi a fi[123]. Diviziunea naturii este deci o diviziune cu ajutorul raţiunii şi metodei ei, însă genurile supreme şi indivizii aparţin naturii înseşi. Regulile gândirii sunt reguli ale ordonării naturii, logica fiind de fapt şi o *fizică* sau, în termenul lui Eriugena, o *fiziologie*. „Natura" reprezintă, în această construcţie, *un nume generic pentru tot ceea ce este şi tot ceea ce nu este*"[124].

Criteriul fundamental al diviziunii naturii, principiul suprem al diviziunii *este capacitatea de a crea*. Se conturează astfel o ierarhie în ontologia lui Eriugena, ale cărei nivele se delimitează tocmai prin raportul generat de această calitate primordială. Natura se divide în următoarele patru niveluri, existând astfel patru *naturi*:

	NATURA	
1. Dumnezeu ca origine:	necreată	creatoare
2. Cauzele primordiale:	creată	creatoare
3. Creaturile:	creată	necreatoare
4. Dumnezeu ca scop final:	necreată	necreatoare

Am folosit până aici termenul de *diviziune* fără să ne întrebăm asupra semnificaţiei lui. Privind acest tabel, sesizăm că, dacă înţelegem diviziunea ca pe o împărţire, adică o separare a unor părţi, Dumnezeu devine o *parte* a naturii în ansamblu, adică a propriei sale creaţii. Trebuie să înţelegem, în acest

123 Conform principiilor gândirii lui Eriugena, se poate afirma că tot ceea ce se poate gândi, este. Iată un citat preluat după É. Gilson: „se poate afirma în mod raţional că există tot ce cade sub simţurile corpului sau perceperea intelectului". În consecinţă, natura perceptibilă sau inteligibilă *este* şi nu poate decât să fie. În acest sens, diviziunea naturii expusă mai jos este atotcuprinzătoare. Totuşi, există şi un sens al *nefiinţei* la Eriugena, ca şi consecinţă la fel de firească a aceleiaşi sintagme. Ceea ce *nu* cade sub simţurile corpului sau perceperea intelectului, *nu este*.

124 I. Scottus Eriugena, *De divisione naturae*, 441 A (apud Ştefan Vianu, „La doctrine erigenienne des causes primordiales", în *Χώρα revue d'etudes anciennes et medievales*, 1/2003, Meridiane, Bucureşti, pp. 129–160).

moment, un lucru fundamental: *diviziunea naturii* nu înseamnă, la Eriugena, o diviziune în *părţi* constitutive, conform căreia s-ar putea afirma că Dumnezeu (natura necreată) este o *parte* a naturii în general. Diviziunea înseamnă *explicitare, procesiune,* creaţie. Este sensul primordial al *dialecticii,* care nu „divide" pe *părţi* ci explicitează, analizează, face inteligibil ceea ce e numai implicit. Natura este Dumnezeu „explicitat", diviziunea însemnând actul divin de auto-desfăşurare, un act prin care Dumnezeu devine manifest. Este vorba despre un act prin care, cum vom vedea la sfârşitul acestei expuneri, Dumnezeu se manifestă mai degrabă ca ceva decât ca „nimic".

Cele patru niveluri ale naturii nu au nimic autonom, ele sunt „momente" sau „sensuri", „înfăţişări" ale unităţii care este Dumnezeu. În acest fel trebuie să înţelegem că aşa cum creaţia nu necesită justificare (fiind modul de manifestare a lui Dumnezeu însuşi), tot aşa resurecţia finală este non-problematică, fiind actul firesc prin care Dumnezeu îşi încheie manifestarea, adică reversul gestului iniţial.

Observăm că, în esenţă, natura se „divide" (!) în două părţi mari: **Creatorul** şi **creatura**. Natura creatoare şi necreată (1) este Dumnezeu considerat ca principiu al tuturor lucrurilor (creatorul ca *principiu*) iar natura necreatoare şi necreată (4) este acelaşi Dumnezeu înţeles ca *scop final* al lumii. Dumnezeu nu conţine această diferenţă, ea e dată de modul nostru de a-L concepe. Între aceste două ipostaze distincte ale Creatorului este cuprinsă natura creată cu nivelurile sale: natura creată şi creatoare (2), ce conţine Ideile-arhetipuri, create de Dumnezeu, temeiuri ale lucrurilor în acelaşi timp, şi natura creată dar necreatoare (3) corespunzând lucrurilor create de Idei.

Această diviziune cuprinde întreaga natură, ceea ce nu ne îndreptăţeşte să o percepem în sens panteist. Am precizat că diferenţierea nivelurilor se face în funcţie de criteriul creaţiei. Eriugena însuşi a anticipat şi respins această interpretare a diviziunii operate de el. Natura nu este nici gen suprem nici întreg care s-ar diviza în părţi. Sensul diviziunii este acela de *creaţie*, adică de producere a multiplului de către Unul.

9.3.1. Natura necreată

Natura necreată este, aşa cum am spus, **Dumnezeu** însuşi, înţeles în cele două ipostaze ale sale, de *început* şi *sfârşit,* prima ipostază fiind creatoare iar cea de-a doua necreatoare. Unul şi acelaşi Dumnezeu este pe de

o parte sursă a întregii naturi, deci o creează, dar pe de altă parte este scop final, *telos,* ipostază în care nu mai creează. Este distincţia între Dumnezeu ca punct de plecare şi Dumnezeu ca ţel mistic, o distincţie cu un consistent substrat neoplatonic, în acord cu care există o *purcedere* şi o *întoarcere,* o procesiune şi o conversiune (în termenii lui Plotin), o diviziune şi o analiză. Creaţia este de fapt chiar diviziunea sau procesiunea, de aceea calea inversă, a conversiei, calea ascendentă, nu mai poate fi numită creaţie ci *resorbţie.*

Prin *creaţie*, totul descinde din Dumnezeu iar Dumnezeu este exprimat cu desăvârşire în creaţia Sa (creaţia însemnând *teofanie;* prin urmare Dumnezeu se creează pe El însuşi atunci când creează fiinţele), ceea ce însă nu ne îndreptăţeşte să afirmăm doar că Dumnezeu *este* ceea ce a creat. Similar problemei aristotelice a raportului dintre Fiinţă şi categorii („Fiinţa se spune în atâtea feluri câte categorii sunt", nefiind însă *doar* ceea ce se poate afirma prin categorii şi nereducându-se la acestea), problema cunoaşterii lui Dumnezeu la Scottus Eriugena ridică unele dificultăţi filosofice şi teologice.

Putem să afirmăm cu îndreptăţire că Dumnezeu este substanţă, că Dumnezeu este bun, este mare, etc. Nu poate să nu fie în toate aceste feluri, dar nu-l putem, totuşi, reduce numai la atât. Dacă esenţa lui Dumnezeu ar putea fi concepută şi numită, Creatorul n-ar mai fi absolut. Esenţa sa este în sine incognoscibilă, neputând fi numită în mod complet şi adecvat. Discursul teologic este deci esenţial negativ (*apofatic*); considerat din perspectiva ontologică a creaturii, Dumnezeu nu este, căci nu putem rămâne la afirmarea, despre Dumnezeu, a categoriilor specifice creaturii[125]. Totuşi, în acelaşi timp, despre Dumnezeu se poate afirma tot ceea ce există, fiind cauză a toate. Pentru a nu-l identifica cu vreun lucru anume, reducându-l astfel, dar pentru a-i exprima în mod pozitiv măreţia, Eriugena optează pentru un discurs *catafatic* la superlativ, obţinând astfel o depăşire a afirmaţiei şi negaţiei, ambele parţiale şi la fel de îndreptăţite. În acest sens, Dumnezeu *este* şi *nu este* esenţă, adică este *hiperesenţial*, adică dincolo de esenţă, ceea ce înseamnă a enunţa o propoziţie în formă afirmativă, dar cu conţinut negativ: Dumnezeu *este* dincolo de toate categoriile şi esenţele, *nefiind* niciuna dintre ele.

În acest fel înţelegem şi un alt sens al dihotomiei aparente postulată în Dumnezeu prin diviziunea naturii: Dumnezeu creează şi nu creează.

[125] Vezi mai sus, nota despre sensul nefiinţei la Eriugena.

A crea şi *a nu crea* nu se aplică lui Dumnezeu în acelaşi fel în care aceşti termeni se aplică creaturii. Creatura creatoare (Prototipurile sau cauzele primordiale) este *alta* decât creatura necreatoare (omul), în vreme ce *creatorul* necreat şi *necreatorul* necreat este unul şi acelaşi, fără a se postula prin aceasta o contradicţie şi fără a se opera o diviziune în Dumnezeu.

9.3.2. Natura creată

Conform dublului sens al dialecticii, totul este creat de către Unul şi se întoarce la El. Multiplul sau creatura este imaginea lui Dumnezeu, *fiinţând* atâta timp cât păstrează această imagine. Creatura are însă, la rândul ei, două diviziuni: creatura care creează şi creatura care nu creează.

a) Creatura care creează sau **cauzele primordiale** sunt ideile divine, ideile prototip; ele se află în mintea lui Dumnezeu, ca „voliţiuni" divine. Sunt create „în Fiul" şi constituie cauzele a tot ceea ce este sau nu este; în calitate de cauze, ele sunt multiplicate prin *efectele lor,* prin intermediul Duhului Sfânt. Altfel spus, Dumnezeu creează prin intermediul acestor *cauze primordiale,* paradigme (deci perfecţiuni) pentru toate lucrurile. Prin urmare lucrurile nu participă *direct* la Dumnezeu („Bunătatea necreată") ci numai prin intermediul Ideilor.În mod analog, Dumnezeu nu comunică şi nu se revelează esenţial lucrurilor sensibile, decât *prin intermediul* cauzelor.

Ideile sunt dependente de Dumnezeu şi inferioare, prin urmare sunt *eterne* (fiind Idei divine) dar nu *coeterne* lui Dumnezeu (fiind create). Create de Tatăl în Cuvânt, Ideile îi împărtăşesc veşnicia. Totuşi ele *sunt* şi *nu sunt* coeterne Tatălui, întrucât, pe de o parte, subzistă în Dumnezeu dintotdeauna iar pe de altă parte nu de la ele însele încep să existe ci de la Creator. Prin urmare Ideile sunt concomitent eterne şi finite, ele *sunt* şi *nu sunt* creaturi.

Acestea sunt la rândul lor creatoare în sensul că reprezintă modelele după care lumea este formată. Deşi create, ele nu sunt în timp, căci creaţia lor nu este identică cu cea a lucrurilor. Ideile sau cauzele primordiale, create şi eterne, au existat dintotdeauna, sensul în care le numim creaturi fiind cel al unei *dependenţe* de Dumnezeu, al unei posesii.

Înţelegând faptul că Ideile sunt nu numai prototipurile lucrurilor ci şi *voliţiuni* divine (deoarece Dumnezeu *vrea* ca lucrurile să fie cauzate conform lor), înseamnă că ele reprezintă *perfecţiunile* pentru lucruri: la nivelul

acestor cauze, Dumnezeu creează lucrurile perfect, aşa cum vrea şi *în momentul în care vrea*. În momentul în care Dumnezeu concepe creaturile în El însuşi, acestea sunt deja create ca şi cauze primordiale; cauzele, la rândul lor creatoare, se multiplică în genuri şi specii, proces finalizat cu creaturile spaţiale şi temporale.

b) Lumea vizibilă este formată şi ordonată, existând numai prin participare la Idei. Diviziunea naturii, în concepţia lui Eriugena, nu este numai operaţie logică şi lege a ordinii universale; este în acelaşi timp şi modalitatea creaţiei. Ideile apar printr-o diviziune a primului principiu dar Dumnezeu, prin chiar faptul că le creează, începe să existe în ele. Aceasta este deja o *analiză*, prin care Ideile se identifică cu Creatorul. Diviziunea continuă şi astfel multiplicarea fiinţelor ajunge la indivizi. În acord cu ordinea ierarhică de la universal la particular, explicitarea Ideilor în multiplicitatea indivizilor are loc prin genuri, subgenuri, specii şi substanţe. Dacă *producerea Ideilor* aparţine Tatălui, *acţiunea* de producere a multiplului din unitate este opera Duhului Sfânt, Fiului corespunzându-i *virtutea* activă.

Relaţia între cauze şi efecte nu este unilaterală: Ideile *cauzează* lucrurile (aşa cum Dumnezeu cauzează Ideile), în timp ce lucrurile, la rândul lor, au cu Ideile o relaţie de *participare*. Participarea nu constă în „receptarea" unei *părţi*, ci în *primirea* darului divin înţeles ca *efect*.

c) Concepţia despre om. Omul aparţine celei de-a treia diviziuni a naturii — creată şi necreatoare, esenţa sa fiind Ideea de om. El nu este o creatură oarecare, ci *imaginea lui Dumnezeu*, astfel încât reprezintă — prin analogie şi în calitate de *imagine* — totalitatea creaţiei. Toate creaturile se regăsesc în om deoarece Dumnezeu a voit ca omul să pre-conţină totalitatea naturilor create. Omul nu este deci o *parte* a naturii create, ci, într-un anume sens, totalitatea însăşi, imaginea perfectă a Creatorului. Această definiţie eriugeniană a omului („imagine a lui Dumnezeu") trebuie înţeleasă în două sensuri: atât ca substanţă asemănătoare cauzei cât şi ca „imagine în mintea lui Dumnezeu" (*notio intellectualis in mente divina*). Prin urmare, cea mai sigură cale de a-L cunoaşte pe Dumnezeu este chiar *cunoaşterea de sine*, a naturii umane universale. Aceasta nu înseamnă doar cunoaşterea sinelui individual ci, mai ales, cunoaşterea umanităţii din *noi*, ca natură generică[126].

[126] Este ceea ce D. Moran (*loc. cit.*, p. 204) înţelege ca fiind o cunoaştere umană reciprocă prin „dialectică intersubiectivă".

Natura umană, la modul esenţial, înseamnă *Hristos*, omul-model, prototipul întrupat; Hristos fiind Verb (Dumnezeu a creat ideile *în El*), înseamnă că esenţa omului este *Intelectul*. Prin propria sa alegere, omul corporal este însă o fiinţă căzută, dar, prin propriul său efort, se poate reîntoarce la starea sa originară. Lumea fiind organizată ierarhic, omul poate reparcurge, în sens invers, treptele decăderii sale.

Spiritul este partea nobilă şi originară a fiinţei umane iar corpul, rezultat al decăderii, conţine cele patru elemente. În mila lui, Dumnezeu a desfăşurat în jurul omului lumea corpurilor, pentru ca omul să aibă un semn şi un suport sensibil pentru a se întoarce la El. Sufletul este unitar însă capabil de trei operaţii cognitive (imagine a trinităţii) care îl diversifică fără a-l diviza. Astfel, (1) *intelectul* sau gândirea pură (*animus, mens, intellectus purus, nous*), un demers în esenţă mistic şi sprijinit de har, este *esenţa*, facultatea prin care omul se îndreaptă spre Dumnezeu; (2) *raţiunea* (*ratio, virtus, logos, dynamis*) este operaţia prin care îl definim pe Dumnezeu ca şi cauză a tuturor lucrurilor, ca şi concept, legând noţiunile inteligibile ale tuturor lucrurilor dezvăluite de Dumnezeu în calitate de teofanii; (3) *cunoaşterea prin simţuri* este operaţia care se aplică asupra esenţelor lucrurilor sensibile, obţinând mai întâi *imagini directe* (impresii pur corporale), pe care ulterior le sintetizează sub formă de *imagini formate* sau senzaţii.

Calea reală a cunoaşterii este atât descendentă cât şi ascendentă, în ordinea celor trei operaţii. Descendent, este vorba de o diviziune similară celei a naturii iar ascendent are loc analiza, sensul întoarcerii la Dumnezeu.

Imaginea mentală (*phantasia*[127]) este nivelul epistemologic intermediar, cu statut dual şi precar, prin care omul îşi manifestă statutul său contradictoriu: *phantasia* se apropie când de fals, când de adevăr; uneori ţine de halucinaţie, alteori de teofanie, astfel încât ereticii găsesc în imaginaţie tentaţii damnabile, în timp ce fericiţii — viziuni divine. Este „locul" celei mai

[127] Termenul grec φαντασία are o istorie vastă şi o ambiguitate inerentă, el însemnând atât „imagine întemeiată pe realitate" cât şi „imaginaţie vidă, stearpă". Eriugena a preluat termenul din lucrările lui Grigore de Nissa, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, iar în forma sa latină de la Sf. Augustin. Cf. şi pentru interpretare, Jean-Claude Foussard, „Apparence et apparition. La notion de «phantasia» chez Jean Scot", în: René Rocques (ed.), *Colloques Internationaux du C.N.R.S., no. 561: Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, 1977, pp. 337–348 (pp. 338–339). Autorul menţionat vorbeşte chiar despre o „dublă origine" a *phantasiei*, sensibilă şi inteligibilă.

profunde drame spirituale: omul „mort“ este cel care nu găseşte în aparenţe decât solitudinea separării, sentimentul himeric al paternităţii imaginilor; fericitul este cel pentru care aparenţa echivalează cu *apariţia*. În acelaşi sens trebuie înţeles şi faptul că omul este un „chip“ (imagine) a lui Dumnezeu: în mod autentic, omul este o *teofanie*. Desigur, necredinciosul „citeşte“ acelaşi lucru ca însemnând, orgolios, că el (omul) este *un* Dumnezeu.

Intelectul uman (operaţia cognitivă cea mai nobilă) este în sensul cel mai pur o imagine (*phantasia,* în sensul de „viziune“, „chip“) a lui Dumnezeu; astfel intelectul poate fi considerat la rândul lui creator — desigur, nu în mod identic Ideilor divine, ci prin *efectele* pe care acestea le au asupra lui. Participarea lui la puterea creatoare divină înseamnă calitatea acestuia de a (re)crea. Nu este creator la modul absolut (fiind creatură non-creatoare), ci numai prin *imitarea* intelectului divin; el nu creează *ex nihilo* ci *de aliquo*, adică „din ceva“: pornind de la contemplarea cauzelor primordiale pe care le produce Creatorul[128]. În aceasta constă virtutea supremă a omului.

Această *participare* sau *imitare* limitează intelectul uman în sensul că, deşi el trebuie considerat (asemeni lui Dumnezeu) *creator,* constitutiv pentru esenţele lucrurilor, el nu poate constitui decât *esenţe secunde.* Esenţa primă sau hiperesenţialitatea aparţine Intelectului divin şi este, principial, impenetrabilă. Prin urmare esenţele accesibile intelectului uman sunt de ordin secund faţă de adevărata esenţă[129].

Nu există altă consecinţă a acestei teze decât ideea că intelectul uman nu se poate cunoaşte nici pe sine însuşi cu adevărat, în esenţa sa. Pentru că este o imagine a lui Dumnezeu, omul se află în aceeaşi situaţie de incomprehensibilitate absolută şi faţă de sine însuşi: „Căci, dacă natura imaginii este să fie conformă cu Prototipul său principial, ea trebuie să depăşească [asemeni prototipului –n.n.] orice înţelegere“[130]. Astfel, esenţa omului este intelectul; intelectul este asemeni lui Dumnezeu, hiperesenţial, adică incomprehensibil.

[128] Carlos Steel, „La création de l'univers dans l'homme selon Jean Scot Érigène“, în: Wenin Christian (ed.), *„L'homme et son univers au Moyen-Âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale, 30 août — 4 sept 1982,* vol. I, col. «Philosophes médiévaux», t. XXVI, Louvain-La-Neuve, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp.205–210 (p. 209).

[129] V. Ştefan Vianu, *Loc.cit.*, p. 155.

[130] I.S.Eriugena, *De divisione naturae,* 788D-789A (*Apud.* Ş.Vianu, *Op.cit.*, p. 157).

În această situaţie, omul nu se poate manifesta conform esenţei lui (necunoscând-o), de aceea are la dispoziţie *raţiunea,* prin care să se manifeste. Prin ea, omul are acces la *esenţele secunde* ale lucrurilor, acestea fiind doar *efectele* cauzelor prime sau Prototipurilor. Este adevărat însă că raţiunea nu poate cunoaşte cauzele secunde prin ea însăşi, în mod autonom (nimic nu este autonom într-o ierarhie a creaturilor!). Ceea ce noi numim cunoaşterea raţiunii este de fapt creaţia intelectului (*uman*, dar în calitate de imagine a lui Dumnezeu) *în* raţiune: intelectul constituie noţiunile deoarece numai el le cunoaşte propriu-zis. Raţiunea nu este decât forma de manifestare a intelectului. Astfel, omul este în primul rând *intelectul său,* iar faptul că raţiunea poate cunoaşte esenţele secunde numai prin acţiunea descendentă a intelectului arată că omul nu este un agent cunoscător autonom. Ceea ce raţiunea reconstituie din senzaţii, prin ea însăşi, sunt imaginile mentale (*fantasme*), al căror caracter autonom înseamnă non-unitate cu Dumnezeu. Dumnezeu şi Ideile divine (incluzând Omul şi spiritele angelice) sunt singurele substanţe adevărate (*ousiai*). Orice altceva înseamnă *fantasmă* (în sensul de produs autonom al raţiunii), semn şi cauză a despărţirii noastre de Dumnezeu[131].

În acest fel, omul nu se poate cunoaşte pe sine la modul esenţial, numai ca existenţă (sau manifestare). Este sensul unei fraze, extrem de surprinzătoare, din *De divisione naturae:*

„*Sufletul uman ştie că el este o natură raţională şi intelectuală, dar niciodată nu poate şti în ce constă intelectul şi raţiunea sa... Prin urmare, eu am ştiinţă de existenţa mea, de conştiinţa existenţei mele, precum şi de conştiinţa faptului că îmi ignor propria* quidditate“[132].

Această *quidditate* nu va putea fi cunoscută decât la sfârşitul timpului, atunci când toate lucrurile (şi intelectul) se vor întoarce complet la creator. Până atunci, omul nu poate şti decât că *este;* la limită, maxima sa cunoaştere constă în conştiinţa ignoranţei sale cu privire la *ceea ce este*[133].

[131] Dermot Moran, *Op. cit.*, p. 198.

[132] I.S.Eriugena, *Op. cit.*, 776BC.

[133] Ignoranţa principială faţă de sine este pentru Eriugena un argument pentru asemănarea omului cu Dumnezeu şi pentru necesitatea întoarcerii la Creator. Trebuie remarcat că, spre deosebire de Augustin, unde conştiinţa imperfecţiunii era una ontologică (omul are mai puţină fiinţă şi mai puţin bine), la Eriugena, pe linie areopagitică, conştiinţa imperfecţiunii este una gnoseologică. Aceeaşi idee (nu fără legătură cu doctrina erigeniană, cel puţin la nivel de surse) va da, la Nicolaus Cusanus, titlul unei cărţi : *Docta ignorantia.*

Eriugena spune: „Natura umană ar fi avut puterea cunoaşterii absolut perfecte de sine, dacă nu ar fi comis păcatul originar"[134]. Dar cum se explică această ignoranţă, din moment ce despre omul perfect, Hristos, nu se poate afirma că nu se cunoştea pe sine în esenţă? Mai mult, nu a anulat oare Hristos păcatul originar, ştergând astfel şi consecinţele căderii omului (deci şi ignoranţa de sine)? Acesta este momentul crucial al doctrinei despre om: începând cu momentul hristic, ignoranţa umană nu mai este întemeiată sau cauzată de Dumnezeu: omul posedă libertate (tot prin asemănare cu Dumnezeu). Prin urmare, deşi păcatul originar (cu tot cu efectele lui) a fost şters prin patimile lui Hristos, unii oameni aleg în continuare să ignore nu numai propria lor natură dar şi misiunea pe care o au: aceea a urmării modelului hristic. Ei rămân în continuare sub semnul păcatului originar deoarece eliminarea efectelor acestuia este *condiţionată* de urmarea lui Hristos[135].

Omul este un microcosm, o sinteză a întregului univers. Statutul său de „noţiune intelectuală în mintea divină" afirmă omul fără să-l *distingă* de restul creaţiei[136]. Această teză a omului ca microcosmos era evident foarte răspândită în gândirea medievală, însă la Eriugena ea devine axială în concepţia fizică şi antropologică. Lucrurile naturale au realitate prin *ideile* lor (*notiones*) mai degrabă decât prin ele însele deoarece substanţa veritabilă a lucrurilor este dată de ideea gândită; lucrurile naturale nu sunt decât o manifestare a *esenţei* din mintea divină, în sensul în care, pentru Dumnezeu, a gândi este echivalent cu a crea. Omul ca *imagine a lui Dumnezeu* reproduce acest proces şi în consecinţă intelectul uman este un creator al noţiunilor lucrurilor[137].

[134] I.S.Eriugena, *Op.cit.*, 777BC.

[135] Ş.Vianu, în încheierea studiului său (*loc. cit.*, pp. 159–160), atrage atenţia asupra faptului că soluţia crigeniană la această problemă nu este univocă: Eriugena a dorit să rămână fidel în acelaşi timp faţă de două idealuri: cel grec-augustinian, al cognoscibilităţii principiale de sine şi cel pseudo-areopagitic, al teologiei negative. Ambele asumate cu entuziasm, nu fac decât să introducă o indecizie la nivelul soluţiei erigeniene datorită incompatibilităţii lor. Sugestia este demnă de luat în seamă. Totuşi, teoria aceluiaşi Eriugena cu privire la cele trei stări ale omului faţă de adevăr rezolvă contradicţia prin proiectarea idealului cognoscibilităţii în A treia stare. În acest fel, deşi la prima vedere soluţia lui Plotin (identificarea a două ipostaze distincte pentru fiecare din idealuri) pare mai inteligentă, cea a lui Eriugena trebuie înţeleasă în legătură cu un „al treilea" ideal: subsumarea primelor două unei înţelegeri creştine asupra restaurării finale.

[136] Dermot Moran, *Op. cit.*, p. 203.

[137] Atunci când vorbeşte despre intelectul uman şi despre cunoaştere, Eriugena utilizează termeni ca *creare, praecreare, gignere, formare, efficere*. Prin urmare intelectul uman este unul creator, pre-creator, generator, formator, eficient. Cf. Carlos Steel, *Op. cit.*, p. 209.

Este vorba aici, evident, despre omul perfect, omul-prototip. Ceea ce nu înseamnă altceva decât că omul căzut este însuşi agentul coruperii întregii naturi înconjurătoare iar dacă se poate spune că universul întreg a fost creat *în om*, înseamnă că numai *prin om* se va putea întoarce întreaga creaţie la Dumnezeu.

Prin urmare, tot ceea ce se întâmplă cu umanitatea este o expresie particulară a unui fenomen de proporţii universale. Cosmosul este un organism armonios, ale cărui părţi evoluează în strânsă proporţie. Păcatul adamic a însemnat căderea întregii creaţii (nu numai a unui om individual şi nu numai a speciei umane), deci resurecţia va fi o resurecţie *Universală*. De fapt, amintindu-ne concepţia lui Eriugena despre naturile create şi creatoare (Ideile divine), înţelegem că păcatul sau căderea înseamnă o părăsire a stării de Prototip, de Idee, altfel spus, căderea din starea de *Idee de Om* în starea de om actual. Adevăratul om este însă Ideea sau prototipul de om, ideea divină care, conţinând în sine tot universul (deoarece omul este un microcosm) dă o definiţie a omului ca *Univers*. Omul autentic este pur şi simplu Ideea de om, adică *raţiune* (logos), un Univers-logos şi anume Hristos. Toate celelalte caracteristici ale oamenilor care suntem noi — determinări materiale, sexuale, rasiale etc — sunt consecinţe ale căderii, ale păcatului originar. La sfârşitul acestei lumi, omul va fi iar Prototipul originar, Ideea de om.

Ne putem da seama foarte uşor că, ceea ce pentru neoplatonici era procesiune sau emanaţie, pentru Eriugena este dialectică sau cădere iar conversiunea plotiniană înseamnă pentru Eriugena analiză sau Mântuire.

d) Lumea sensibilă. Păcatul. „Analiza" finală. Universul sensibil este în acelaşi timp o creaţie divină şi umană. Pentru a înţelege acest aparent paradox trebuie să pornim de la faptul că natura umană este prin definiţie o imagine a divinităţii şi că, în acest sens, activitatea creatoare de prototipuri, specifică lui Dumnezeu, se regăseşte în intelectul uman. Universul prototip (ca diviziune, ordine, act divin) este în primul rând o manifestare a lui Dumnezeu în om. În acest prim sens se poate spune că omul însuşi este o „noţiune divină" ce include universul; omul este creator.

Pe de altă parte, însă, omul nu este o *natură creatoare*. Acest paradox, ilustrat biblic prin păcatul mândriei sau orgoliului, vrea să spună că păcatul primordial este cauzat de *suferinţa* omului-prototip cu privire la natura sa: o natură creată şi necreatoare care însă creează numai „de facto", prin *asemănarea* cu Dumnezeu. Această „tristeţe" primordială este ceea ce

Eriugena numeşte „păcatul ascuns" în natura umană. Urmează, conform revelaţiei veterotestamentare, *păcatul manifest*, adică manifestarea suferinţei sub forma *părerii de rău* a omului cum că nu poate fi natură creatoare. Manifestarea suferinţei ca părere de rău înseamnă în mod nemijlocit un act imperfect şi iraţional al omului, o depărtare faţă de Dumnezeu. Acest lucru are drept consecinţă directă dez-orientarea, o inversare de sens: omul devine atras de ceea ce nu poate crea prin sine, adică de lucruri. Este un „apetit mortifiant", cu alte cuvinte, *căderea*. Această „ignoranţă" principială aduce după sine temporalizarea, materializarea, căderea în istorie[138] a *omului ca univers*.

În acest fel, prin propria sa cădere, omul creează universul material; este însă tot Dumnezeu cel care, în bunătatea sa absolută, dă sens acestei îndepărtări: corporalitatea şi natura sensibilă vor trebui să servească omului drept *limită* a căderii sale. Dincolo de universul sensibil nu se mai află nimic, omul nu poate cădea mai mult de atât. Această teză l-a condus pe Eriugena la consecinţa că infernul nu există ca *loc* distinct de lumea sensibilă. Infernul este în esenţă *conştiinţa neputinţei,* frustrarea de a nu putea părăsi starea de eroare. Infernul este „eroarea devenită temniţă"[139], după cum ne arată — spune Eriugena — chiar etimologia termenului grecesc *Hades:* „tristeţe"[140].

Căderea sau transformarea omului din Prototip în individ are ca punct terminus moartea, descompunerea trupului, astfel încât momentul extrem al căderii coincide de fapt cu începutul analizei. Dincolo de moartea trupului nu mai este cădere ci, deja, ascensiune, mântuire. Punctul final al căderii noastre este de fapt începutul Întoarcerii („*analiza*"[141]), ce are loc însoţită de iubirea şi chemarea divină.

[138] Am utilizat interpretarea lui Avital Wohlman, „La matière et le péchè de l'homme", în: Wenin Christian (ed.), „*L'homme et son univers au Moyen-Âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale, 30 août — 4 sept 1982,* vol. I, col. «Philosophes médiévaux», t. XXVI, Louvain-La-Neuve, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp.211–219.

[139] J.S. Eriugena, *De divisione naturae,* 936A (*apud* A. Wohlman, *op. cit.*, p. 217, n. 43).

[140] *Idem,* 955A.

[141] Termenul eriugenian de „analiză" provine din grecescul ἀνάλυσις, pe care îl utilizează, de altfel, ca atare. El este inversul *diviziunii* şi are drept echivalenţi „resolutio", „resolvo", descriind procesul de „revenire" a lucrurilor la cauzele lor. Sufletul, de pildă, se „analizează" în substanţă, potenţă şi activitate, acestea fiind cauzele sale (fiinţa, viaţa şi gândirea. Jean Trouillard, *Op. cit.*, p. 349.

Există cinci etape ale întoarcerii, prima coincizând cu ultima etapă a căderii: moartea trupului, corupţia sa prin restituirea celor patru elemente. A doua etapă este resurecţia universală de la sfârşitul lumii, când fiecare dintre noi îşi va primi trupul înapoi, glorificat şi asexuat; etapa a treia va însemna transformarea trupului în spirit prin reintegrarea progresivă a vieţii, simţurilor, raţiunii şi gândirii pure. A patra, cea în care spiritul devine din nou Cauză primordială, Prototip. Ultima etapă, a cincea, este cea în care întreaga natură şi toate cauzele primordiale vor fi resorbite în Dumnezeu. Este punctul final al marii *analize*.

Analiza este, asemeni diviziunii, un demers dialectic (în sensul de operaţie a spiritului uman), unul ontologic (de resorbire a elementelor în principii) şi unul teogonic, în sensul că Dumnezeu se re-creează pe el însuşi, transfigurând toate lucrurile. Diviziunea şi analiza sunt cele două sensuri ale negării şi afirmării dumnezeirii *ca* univers devenit verb divin[142].

9.4. Nefiinţa

Diviziunea naturii pe care o efectuează Eriugena se referă la *ceea ce este,* adică natura, în felul în care este. Am văzut însă că Dumnezeu nu poate fi caracterizat pozitiv, prin atribute, căci acestea l-ar limita. Nici pura negaţie nu este potrivită, căci Dumnezeu este, totuşi, în toate modurile care îi pot fi atribuite. Soluţia *hiperesenţialităţii* la care recurge Eriugena aduce în discuţie conjuncţia între *afirmarea* şi *negarea* concomitentă a atributelor lui Dumnezeu, spunându-se că El *este* şi *nu este* într-un fel sau altul, aflându-se de fapt *deasupra.*

Deci Dumnezeu e, într-un fel anume, *nefiinţă,* în aceeaşi măsură în care este fiinţă. Din acest punct de vedere este foarte important să înţelegem că Eriugena nu are în vedere neantul absolut ci pura alternativă logică la *predicaţie*, care nu este o sferă vidă ci mai degrabă una fără determinări. Pentru Eriugena Dumnezeu nu este co-generic fiinţei, căci atunci ar însemna să-l determinăm, ceea ce este de fapt imposibil. Ca şi neoplato-

[142] J. Troullard, *Op. cit.*, p. 350. În încheierea studiului său (p. 356), autorul caracterizează gândirea eriugeniană drept quietistă (analiza înseamnă purificare şi eliberare), intelectualistă (fiinţa este identică cu manifestarea, care înseamnă iluminare formatoare), apofatică (manifestarea se sprijină pe o comunicare nemijlocită a divinităţii care transcende şi cunoaşte fiinţa, iar prin aceasta o întemeiază) şi simbolică (analiza înseamnă descifrarea misterelor şi simbolurilor, sensibile şi inteligibile, ale verbului divin).

nicii, Eriugena consideră că Dumnezeu este suprafiinţial, adică situat *deasupra* fiinţei, deci este ceva care nu poate fi cuprins în nici o predicaţie.

Dacă nu este (doar) o fiinţă, înseamnă că Dumnezeu nu este nici inteligibil, deci noi nu îl putem înţelege. Fiind însă *în sine* un neinteligibil (tot ce se spune despre Dumnezeu este, *în sine,* necesar şi esenţial), nici măcar Dumnezeu însuşi nu se înţelege pe sine *prin* sine[143], de aceea Eriugena spune că întreaga creaţie este de fapt efortul lui Dumnezeu de a se înţelege în mod mijlocit, ca într-o oglindire. Ceea ce nu înseamnă, totuşi, că Dumnezeu este ignorant, ci doar că Dumnezeu nu se poate înţelege deoarece *nu are ce* să înţeleagă, El nefiind *ceva anume* ci deasupra tuturor fiinţelor. Astfel că Dumnezeu se înţelege pe sine din creaţia sa, văzând că este. Omul poate, la rândul său, să înţeleagă acelaşi lucru, anume că Dumnezeu este, dar niciodată *ce* este.

Dumnezeu nu este un gen sau o specie, nici nu *aparţine* unui gen ori unei specii, pentru simplul motiv că numai creaturile sunt divizibile astfel. Dumnezeu nu poate fi asociat cu creaturile, nici ca întreg, nici ca parte a lor[144].

Înţelegând modul în care Dumnezeu poate să fie o nefiinţă, putem accepta teza creaţiei *ex nihilo* în sensul eriugenian: creaţia provine de la Dumnezeu, adică din nimic, cu sensul de *„nu din ceva anume“*. Nici nu se pune problema unei materii primordiale căci Eriugena nu crede în aşa ceva. Sensul lui *ex nihilo* este aici nematerial, fiind vorba de un nimic ca lipsă de determinare, adică Dumnezeu *nemanifestat*. Creaţia *ex nihilo* înseamnă actul prin care Dumnezeu devine manifest, adică devine *ceva anume,* pentru el însuşi şi, odată manifestat, pentru ceea ce este manifest, creaţia. Înainte de a se manifesta, Dumnezeu este nimic, căci nu este *ceva anume.*

Devine acum şi mai clar criteriul creaţiei folosit de Eriugena în *Diviziunea naturii.* Natura creată şi creatoare, de exemplu, este natura care reprezintă o manifestare a lui Dumnezeu şi are la rândul ei o manifestare. Este cazul Prototipurilor. Natura creată dar necreatoare, adică omul, este o manifestare a lui Dumnezeu care, la rândul ei, nu se mai manifestă

[143] Bernard Mc Ginn, „The Negative Element in the Anthropology of John the Scot“, în: René Rocques (ed.), *Colloques Internationaux du C.N.R.S., no. 561: Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie,* 1977, pp. 315–325, sintetizează funcţia negaţiei la Eriugena astfel: 1. omul nu poate cunoaşte pe Dumnezeu; 2. Dumnezeu nu se poate cunoaşte pe sine; 3. omul nu se poate cunoaşte pe sine.

[144] Acest fel de a respinge orice identificare a lui Dumnezeu cu creaturile face ca acuzaţia de panteism adusă lui Eriugena să fie nevalidă.

(omul — căzut — nu mai este un act de auto-explicitare divină), fiind, cum ni se spune, *necreator*, adică non-activ. Încetând să mai fie un purtător al imaginii lui Dumnezeu, omul *nu este*.

Această idee a ființei ca *act* capătă la Eriugena consecința că *non-actul* este neființă. Dumnezeu înainte de a se manifesta este neființă, după cum toate lucrurile, nemanifestate, sunt neființă. Dacă natura este ființă iar diviziunea ei înseamnă de fapt o diviziune a ființei, lipsa de act sau de manifestare a lui Dumnezeu înseamnă non-natură, deci neființă. Activitatea divină sau natura parcurge diviziunea celor patru momente descrise până acum. Lipsa de activitate divină, non-natura, este o non-diviziune, o non-desfășurare, o lipsă de „ceva anume". Felurile în care putem vorbi despre neființă sunt clasificabile la Eriugena în funcție de cinci criterii[145].

1. După *criteriul gnoseologic*, putem spune că ceea ce, din cauza excelenței sale, scapă simțurilor și înțelegerii noastre (de exemplu Dumnezeu și esențele lucrurilor, care nu ne sunt cunoscute decât prin accidentele lor), *nu este*. Prin urmare, incognoscibilul și imperceptibilul sunt *neființă*. Putem spune că, dacă sensul întregii creații sau diviziuni a naturii este acela de autocunoaștere a lui Dumnezeu, criteriul gnoseologic este unul fundamental. *Ființa* însemna deci a fi *cognoscibil* sau *perceptibil*, de către Dumnezeu și, apoi, de către om. Eriugena spune că necognoscibilul și imperceptibilul sunt *neființa*. Acesta este sensul în care Dumnezeu însuși, ca inefabil și imposibil de cuprins în categorii, este neființă.

2. După *criteriul logic* al non-contradicției, ni se spune că ceea ce o ființă *este* implică neființa a ceea ce ea nu este. Acest criteriu are de fapt o funcționare mai mult decât formală, căci el se aplică *seriei ierarhice a ființelor*, conform căreia afirmarea inferiorului este negarea superiorului și invers, astfel încât putem spune că neființa este *diferența*. În ordinea diviziunii, negarea superiorului poate însemna de exemplu negarea speciei, ceea ce, ca afirmare a individului, a acelor note care sunt proprii individului, înseamnă anihilarea speciei. Invers, negarea individului înseamnă negarea notelor sale proprii și deci afirmarea notelor specifice.

3. Un *criteriu de natură temporală*, ținând de ordinea devenirii, ne spune că tot ceea ce, încă neactualizat, se află în stare de potențialitate sau

[145] *Apud.* É. Gilson, *op. cit.*, p. 192. Cf, de asemenea, J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, vol 3, Flammarion, Paris, 1956, p. 111, n. 2.

de raţiune seminală, *nu este* încă. Dacă fiinţa este ceva actual, atunci nefiinţa este ceva viitor. Această a treia formulare a nefiinţei are rădăcini aristotelice, în celebra dezbatere a „bătăliei navale", adică a viitorilor contingenţi. De asemenea, problema evenimentelor viitoare fusese un punct crucial şi pentru Boethius, care ieşea cu dificultate din ea, în măsura în care viitorii contingenţi, cunoscuţi fiind de Dumnezeu, anulează libertatea voinţei. Pentru Eriugena nu există nici o problemă în a spune că viitorii contingenţi, nefiind încă, *nu au fiinţă,* deci nu se află nici în intelectul lui Dumnezeu, prin urmare libertatea voinţei este intactă. Această teză nu este o impietate deoarece noi nu afirmăm că Dumnezeu nu ştie despre ceva existent ci doar că, *nefiinţă* fiind, evenimentele viitoare nu pot fi deja *existente,* nici măcar în intelectul divin. Omniscienţa nu implică şi cunoaşterea evenimentelor viitoare, a nefiinţei, care este incognoscibilă. Este evidentă legătura acestui criteriu cu cel dintâi. Nemanifestată, raţiunea seminală sau potenţialitatea este *nefinţă,* cum însuşi Dumnezeu poate fi astfel, în afara procesului dialectic.

4. Putem numi *fizic* (în sensul lui Eriugena) criteriul conform căruia tot ceea ce se află supus naşterii şi coruperii, în comparaţie cu Ideile veşnice şi imuabile, *nu este.* Dacă fiinţa este identificată cu *imuabilul* sau *incoruptibilul,* nefiinţa este ceea ce *devine,* se schimbă, degenerează. Am văzut că natura creată care nu creează a încetat a mai fi o manifestare a lui Dumnezeu în sensul în care *a nu crea* înseamnă *a face excepţie de la procesul cunoaşterii de sine a lui Dumnezeu,* scopul însuşi al creaţiei. Prin opoziţie cu acest scop al diviziunii, cele coruptibile se supun şi criteriului 2, negând superiorul, adică natura care creează.

5. În ultimul rând, după *criteriul soteriologic*, omul *este* doar ca purtător al imaginii lui Dumnezeu, iar în cazul în care pierde această imagine din vina sa, *nu este.* Prin urmare nefiinţă este şi *păcatul.* Avem aici presupoziţia (tot neoplatonică) conform căreia fiinţa este Binele, iar în consecinţă, ceea ce este în afara binelui (în mod absolut sau gradual, ca la Augustin), este nefiinţă. Acest criteriu este confirmarea tuturor celorlalte, întrucât omul care pierde imaginea lui Dumnezeu (nu îl mai manifestă) stă şi sub primul criteriu (se sustrage scopului diviziunii, autocunoaşterea divină), şi sub al doilea, negând natura superioară, şi sub al treilea (prin nemanifestarea lui Dumnezeu nu mai este un *act* ci o pură virtualitate), şi sub al patrulea (păcatul fiind o degenerare).

Nu ar fi eronat să spunem că în aceeaşi măsură în care acestea sunt criterii ale nefiinţei, ele sunt şi criterii ale fiinţei. Ele trebuie îndeplinite

împreună pentru ca ceva să *nu fie*, după cum *negarea* lor împreună înseamnă că ceva este *ființă*. Negarea lor este chiar o condiție pentru a putea vorbi despre diviziunea *naturii*.

*

* *

Accentele neoplatonice pe care le-a suferit doctrina lui Eriugena i-au determinat pe contemporani să-l considere un *vir barbarus*, („străin/barbar"), sursă a multor nelinişti (*De divisione naturae* va fi condamnată de Biserică la 1210). Deşi a trăit în Occident, Scottus Eriugena trece drept „descoperitor al teologiei greceşti", opera sa rămânând destinată unei supravieţuiri mai degrabă subterane, ca o adevărată „ispită" ascunsă, influenţând, totuşi, la rândul ei, pe misticii occidentali şi pe gânditorii secolului al XIII-lea. O adevărată „redescoperire" a antropologiei eriugeniene va avea loc în secolul nouăsprezece de către idealiştii germani[146].

[146] Dermot Moran, *Op. cit.*, p.195. Autorul menţionează lucrarea lui W. Beierwaltes, *The Revaluation of John Scottus Eriugena in German Idealism*, în J.J. O'Meara & L.Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*, Dublin, 1973, p. 190.

10. RENAŞTEREA SECOLULUI XI

10.1. Disputa în jurul dialecticii în secolul XI

În clasificarea clasică a artelor liberale, *dialectica* făcea parte, alături de gramatică şi retorică, din grupul disciplinelor numite *trivium*, reprezentând un nivel pregătitor pentru educaţia tinerilor, înainte ca aceştia să aibă acces la *quadrivium* (geometria, aritmetica, astrologia şi muzica sau ştiinţa armoniei). Dezvoltarea instituţiilor de educaţie, alături de emergenţa studiilor de drept civil şi eclesiastic (studii canonice), facilitate de Reforma Gregoriană şi de recuperarea codului civil al lui Justinian, au constituit condiţiile unei „insurecţii" a dialecticii.

O componentă importantă a renaşterii secolului XI a fost astfel logica sau dialectica. Dacă Augustin fusese retor (folosind, ca instrument fundamental, analogia şi comparaţia), dacă Pseudo-Dionisie Areopagitul, Boethius, chiar Scottus Eriugena, se folosesc de adevăruri dogmatice fundamentale fără a încerca să argumenteze nimic în privinţa lor, odată cu Anselm întâlnim o nouă manieră de înţelegere a menirii textului. Anselm caută *raţiuni necesare* pentru esenţa naturii divine.

Nevoia de argumentare devine una din marile probleme ale Evului Mediu. Traducerile şi comentariile lui Boethius încep să circule intens,

constituind *corpus*-ul standard până în 1150 când se traduce şi restul *Oragnon*-ului. Abélard, de exemplu, este unul din gânditorii care influenţează enorm preocuparea pentru dialectică şi fascinaţia pentru valoarea ei instrumentală, având la dispoziţie numai ceea ce lăsase Boethius.

Ca şi Abélard, mulţi au crezut că dialectica le poate permite să întreprindă mai mult decât o simplă explorare a adevărurilor de credinţă: o *argumentare* a lor, adică, dovedirea *adevărului* enunţurilor conţinute în revelaţii, fără considerarea lor iniţială. S-a ajuns astfel chiar la teza că nimeni nu are nevoie de revelaţie pentru a deveni credincios, deoarece dialectica poate permite oricui să deducă adevărul biblic. În acest fel, păgânii nu au nici o scuză pentru necredinţa lor.

Dacă Teologia din prima perioadă construise un discurs întemeiat pe citarea Bibliei şi a Sfinţilor Părinţi, acum există tendinţa de a găsi temeiuri în raţiunea pură. Anselm, de exemplu, nu numai că aduce argumente pentru natura divinităţii, dar nu citează autorităţi decât extrem de rar.

Evident, această ascensiune a rolului dialecticii îşi va avea oponenţii ei, ceea ce va duce la nenumărate „certe" medievale. Era şi firesc, dacă ne gândim la Abélard, de pildă, care, în textul său *Sic et non* („Da şi nu") pune faţă în faţă autorităţi care se contrazic, ilustrând caracterul precar al tradiţiei! Intenţia lui Abélard, după propria lui mărturisire, fusese cu totul alta: aceea de a încerca să rezolve contradicţiile respective prin raţiune, cu ajutorul distincţiilor, al observării atente a implicaţiilor. El considera că autoritatea tradiţiei este indiscutabilă, dar contradicţiile apar pentru că noi nu reflectăm îndeajuns asupra ei. *Sic et non* este, prin urmare, o încercare de a salva tradiţia.

Deşi nu este cel dintâi (fusese precedat de Boethius şi Anselm), Abélard foloseşte, primul, la modul exemplar, forma medievală de redactare a manuscriselor, numită *quaestio*. Ea consta în formularea unei întrebări dialectice, de tipul „da-nu" sau „ori-ori", urmată de elaborarea unor argumente pentru ambele variante de răspuns (aceste argumente puteau fi pur raţionale sau bazate pe autorităţi). Urma apoi poziţia autorului faţă de variantele descrise anterior, oferind soluţiile finale[147].

[147] Această formă de redactare era specifică şi canoanelor sau codurilor de legi care se elaborau la vremea respectivă, încercând să armonizeze fie canoanele Bisericii, în Coduri unitare, fie legi laice. Astfel, din 1140 datează un *Decretum* sau *Concordia discordantium canonum* („Concordia canoanelor discordante"), elaborat de un anume Gratianus, în care se urmărea unificarea tuturor legilor şi decretelor Conciliilor.

Intenţiile lui Abélard, însă, nu fuseseră destul de clare. În plus, utilizarea dialecticii în alt tratat al său, *Etica,* a îngrijorat pe unii, astfel încât cazul său a fost adus la cunoştinţa lui Bernard de Clairvaux, o figură importantă a momentului, mistic şi autor al unor texte de teologie mistică. Acuzat de erezie, Abélard a fost urmărit şi anatemizat tot restul vieţii[148].

Exista, prin urmare, în aceeaşi perioadă, un puternic curent anti-dialectic. Petru Damian, o figură semnificativă a perioadei imediat anterioare reformei gregoriene, a scris un text numit *Scrisoare despre omnipotenţa divină,* a cărui problemă principală era dacă Dumnezeu poate readuce o femeie la virginitate după ce ea a fost coruptă. Sfântul Ieronim, contemporan cu Augustin, spusese că nu. Evident, nu era vorba despre o problemă biologică, ci despre una logică: „poate Dumnezeu schimba trecutul?“, adică, este posibilă restaurarea unui eveniment *după* ce acesta s-a petrecut? Răspunsul negativ al lui Ieronim se bazase pe faptul că ceea ce s-a petrecut deja are caracter *necesar* şi că pentru Dumnezeu nici unul din evenimentele deja petrecute nu este *dezirabil* să fie schimbat.

Un astfel de răspuns era întemeiat pe legătura puternică între temporalitate şi noţiunile modale. Viitorul este contingent deoarece nici unul din evenimentele viitoare nu s-a întâmplat încă, deci este posibil ca ele să se întâmple sau nu. Dar, odată întâmplate, ele devin necesare: nu se mai poate schimba nimic, ele nu mai pot fi subiect al unei *decizii*. Boethius discutase şi el aceste probleme, în *Consolarea filosofiei,* din perspectiva libertăţii voinţei. În fiecare moment există o pluralitate de *posibilităţi* pentru viitor, dar numai *o singură cale* înspre trecut: cea a evenimentelor întâmplate.

Damian, personajul de secol XI, nu este mulţumit cu acest gen de răspunsuri, considerând că ele atentează la omnipotenţa lui Dumnezeu. După părerea lui, Dumnezeu poate face orice, inclusiv să schimbe trecutul. Dumnezeu este atemporal, în El nu există trecut, prezent şi viitor,

[148] Mai exista, alături de influenţa lui Boethius, şi tradiţia augustiniană. Pentru Augustin, Dumnezeu nu se afla *deasupra* fiinţei ci era *gradul maxim de fiinţă* şi, în acest fel, principial inteligibil. Dialectica poate fi, deci, folosită pentru cunoaşterea lui Dumnezeu. În acest sens, nu se pune problema unei limitări a lui Dumnezeu prin logică deoarece Dumnezeu este însăşi raţiunea. Legile logicii, Formele naturii, sunt parte a fiinţei şi se află în mintea divină.

prin urmare nici evenimente trecute; în acest fel, pentru Dumnezeu *totul este încă posibil,* deci El poate schimba ceea ce *pentru noi* este deja trecut.

Putem contraargumenta, spunând că, în acest caz, Dumnezeu ar trebui să schimbe toate lucrurile rele în lucruri bune, toate eşecurile în reuşite. Dacă n-o face, acceptă răul, deci este un Dumnezeu rău. Damian nu este însă un om al dialecticii, el e „de modă veche", critică utilizarea dialecticii în teologie şi consideră că aceasta nu trebuie să aibă decât cel mult un rol instrumental: cel de *„ancilla theologiae"*. Acest Damian a fost, se pare, cel ce a stat la baza utilizării sintagmei de *ancilla theologiae,* loc comun al limbajului medieval.

Un alt antidialectician a fost Wilhelm de St. Thierry (1085–1148), cel care a formulat plângerile împotriva lui Abélard, într-un text numit *Disputatio adversus Petrum Abelardum* („Discuţie împotriva lui Abélard"). El spune că gândirea umană este exprimată prin categorii, or, acestea nu se pot aplica lui Dumnezeu (o teză a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, dar şi a lui Boethius, din *Despre unitatea sfintei treimi,* cap. IV). Nu numai categoriile, dar legile logicii însele sunt create şi pot fi schimbate oricând. Nimic nu poate constrânge pe Dumnezeu în nici un fel, întrucât totul este creat.

Dar poate Dumnezeu să construiască un cerc pătrat? Este Dumnezeu nevoit să ţină cont de natura cercului şi de natura pătratului? Trebuie admis că Dumnezeu este deasupra oricărei naturi şi, din acest punct de vedere, ar putea face orice.

Aceste teze nu sunt simple atacuri, cu orice preţ, asupra dialecticii. Ele vin din tradiţia vie de la neoplatonici, Grigore de Nyssa, Pseudo-Dionisie Areopagitul: pentru ei, Dumnezeu se află *deasupra* fiinţei şi deasupra oricărei inteligibilităţi. Deci, logica, prescriind legi pentru adevărurile inteligibile, nu poate fi aplicată asupra lui Dumnezeu. Conform acestei tradiţii, a judeca despre Dumnezeu, cu ajutorul logicii, înseamnă a-L coborî la nivelul creaţiei. Dumnezeu nu poate fi înţeles, El poate fi doar obiect al *voinţei*.

Această dispută între dialeticieni şi antidialecticieni era, prin tradiţie, una între dionisieni, pe de o parte, şi augustinieni sau boethieni, pe de altă parte. Prin tradiţie doar, căci actorii principali ai disputei nu îşi asumau explicit vreo apartenenţă.

11. ANSELM DE CANTERBURY

11.1. Cadrul istoric

Anselm de Canterbury a trăit între 1033 şi 1109. Odată cu el, ne situăm la aproximativ 250 ani după Eriugena, un interval nu atât de bogat în realizări filosofice pe cât de plin în evenimente istorice.

În primele secole ale erei creştine, popoarele migratoare cutreieraseră Europa iar vizigoţii cuceriseră cetatea Romei în 410, provocând o criză majoră în spiritualitatea europeană. Mai ales în rândul populaţiei păgâne, se răspândise zvonul că Roma a căzut datorită mâniei zeilor faţă de instaurarea religiei creştine ca religie de stat, ceea ce provocase — printre altele — răspunsul lui Augustin numit *Despre cetatea lui Dumnezeu.* Boethius a fost încă unul dintre puţinele capete luminate în această perioadă de dezastre. Aceasta este perioada ce poate sta, pe bună dreptate, sub numele de „Evul întunecat".

Pentru o vreme scurtă, în timpul domniei lui Carol cel Mare şi a succesorilor săi (secolul al IX-lea, perioadă cunoscută şi sub numele de „Renaşterea carolingiană"), lucrurile păreau să se îndrepte: este perioada lui Ioan Scottus Eriugena.

Totul avea să cadă însă din nou în urma măcelului viking. Nu mulţi puteau desluşi literele, iar cei care ar fi putut, călugării, purtau mereu grija ascunderii obiectelor de cult de mânia invadatorilor păgâni. Nu exista răgaz pentru speculaţia filosofică. Toate acestea durează până în jurul anului 1000, când civilizaţia europeană intră într-o nouă perioadă de calm şi reconstrucţie. Renasc cu adevărat arhitectura, muzica, şcolile, statele şi organizarea politică. Acum începe construcţia bisericilor şi catedralelor în întreaga europă. Reflecţia filosofică trece într-o nouă etapă. Încă platonic-augustiniană, până la marea înflorire pariziană din secolul XII, ea devine totuşi mai puţin vizionară, câştigând enorm în virtuţi *argumentative*. Este cazul lui Anselm, gânditorul reprezentativ al acestei perioade.

11.2. Repere biografice

Deşi numit uneori „din Canterbury"[149], Anselm era originar din Aosta, Italia, unde s-a născut în 1033. Şi-a început educaţia sub tutela benedictinilor din locul natal. După moartea mamei sale cunoaşte o scurtă perioadă de rătăcire, dar, atras fiind de celebritatea abatelui Lanfranc[150] al abaţiei benedictine din Bec, Normandia, Anselm pleacă într-acolo şi devine călugăr în 1060. După ce Normandia cucereşte Anglia, Lanfranc devine Arhiepiscop de Canterbury (1063) iar Anselm, în locul acestuia, abate la Bec. Mai târziu, în 1093, şi Anselm va pleca la Canterbury ca arhiepiscop şi va muri în 1109. Elevul său, Eadmer, va scrie o biografie amplă a lui Anselm, păstrată.

Textele sale celebre, *Monologion* şi *Proslogion*, au fost scrise în perioada de la Bec (primul, terminat în 1076 iar al doilea scris în 1077–1078). A mai scris, tot la Bec, *De grammatico, De veritate, De libertate arbitrii* (între 1080 şi 1085), *De casu diaboli* (între 1085 şi 1090), *Epistola de incarnatione verbi* sau *De fide trinitatis* (1092–1094). Ulterior, la Canterbury, a scris *Cur deus homo* (*De ce s-a făcut Dumnezeu om,* în 1098) şi *De conceptu virginali et de originali peccato* (*Despre concepţia imaculată şi despre*

[149] Corect ar fi: „*de* Canterbury", pentru a desemna, în acest fel, faptul că a fost arhiepiscop în acest oraş şi nicidecum că s-ar fi născut aici.

[150] Ca abate de Bec, Lanfranc a transformat abaţia într-un important centru intelectual. Prieten cu Wilhelm Cuceritorul, după cucerirea Angliei Lanfranc este trimis la Canterbury ca Arhiepiscop şi Primat al Angliei.

păcatul originar, în 1099–1100). De asemenea, mai există rugăciuni şi meditaţii, scrisori oficiale.

Anselm se încadrează în tradiţia augustiniană specifică epocii (reprezentând chiar punctul culminant al acestei tradiţii), fiind influenţat însă şi de Boethius, a cărui autoritate creştea progresiv şi prin intermediul căruia se fac simţite, încă în *Monologion*, o serie de idei aristotelice. Anselm cunoştea prima parte din dialogul *Timaios* al lui Platon (până la 53c, tradus şi comentat de Chalcidius), ca şi, foarte probabil, textele areopagitice[151]. Există, de asemenea, în *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, o referire la celebrul argument aristotelic al „bătăliei navale“, pe care Anselm, necunoscător de greacă, putea să-l ştie tot din textele lui Boethius. De altfel, tot în acest text este prezentă şi distincţia boethiană dintre necesitatea simplă şi necesitatea condiţionată.

11.3. Raţiune şi credinţă

Preocupat, ca şi alţi predecesori ai săi (de exemplu Scottus Eriugena) de problema raportului dintre raţiune şi credinţă, Anselm încearcă să demonstreze anumite adevăruri ale credinţei, căutând aşa-numite *rationes necessariae* (raţiuni necesare) pentru acestea. În *Proslogion* încearcă să găsească astfel de raţiuni necesare pentru existenţa şi natura lui Dumnezeu, după ce în *Monologion* adusese raţiuni pentru ideea de Trinitate. *De ce s-a făcut Dumnezeu om* este o încercare similară privind întruparea. Miza acestor încercări este o punere a raţiunii în situaţii similare ascezei, motiv pentru care textele lui Anselm nu abundă în citate sau referiri biblice cât mai ales în argumentaţii dense, menite a confirma compatibilitatea totală dintre raţiune şi credinţă. Foarte important este faptul că, pentru Anselm, *argumentum* nu înseamnă „argument logic“ ci mai degrabă dovedirea cu ajutorul unei experienţe.

Dacă Augustin, de exemplu, se mulţumise să *explice*, să facă mai accesibile adevărurile credinţei, apelând cel mult la analogii (el „luminează“ problema Trinităţii operând o analogie între aceasta şi raportul cunoaştere-memorie-voinţă), Anselm încearcă să demonstreze totul,

[151] Pentru o discuţie asupra surselor (certe şi incerte) lui Anselm, vezi Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iaşi, 2003, pp. 83–86.

inclusiv existenţa Trinităţii. Toate acestea, fără a considera că nu mai trebuie să rămână nici un *mister* sau taină în credinţă, demonstraţiile lui Anselm nefiind întotdeauna complete. El demonstrează că Dumnezeu este treimic dar nu explică modul în care se raportează Persoanele divine una la alta (ceea ce încercase Augustin prin analogia menţionată).

Pe de altă parte, Anselm nu confundă demonstrarea (oferirea de „raţiuni necesare") cu ideea de cauzalitate. Este foarte important, pentru Anselm, doar faptul că adevărurile credinţei pot fi demonstrate, ceea ce nu înseamnă şi stabilirea vreunei cauzalităţi în raportul omului cu Dumnezeu, sau anularea ideii de voinţă liberă. Raţiunile necesare nu aduc în discuţie *necesitatea absolută* ci, în termenii lui Boethius, *necesitatea condiţionată:* dat fiind faptul că omul există, că el a fost creat pentru fericirea eternă, că a căzut prin alegere proprie, era necesară Întruparea; altfel, ea nu ar fi avut loc.

Apoi, trebuie să înţelegem faptul că, pentru Anselm, raţiunile necesare nu aveau rolul de a demonstra lucruri care altfel ar fi putut fi contrazise. El nu porneşte de la îndoială sau nesiguranţă pentru a ajunge să se convingă de adevărul — altfel incert — al unor propoziţii. Demonstrând — în *Proslogion* — existenţa lui Dumnezeu, Anselm nu porneşte de la afirmaţia că Dumnezeu nu există, pentru a ajunge în final să afirme contrariul. Anselm crede cu tărie, de la bun început, în adevărurile pe care le demonstrează. Altfel spus, el nu urmăreşte să construiască proptele pentru credinţă, ci să exploreze raţional adevăruri în care crede deja, cu scopul întăririi *raţiunii* însăşi. Demonstraţiile lui Anselm au rolul unor *explorări;* el îşi doreşte să *vadă* ceea ce *ştie* deja că există. *Credo ut intelligam,* cred pentru a putea înţelege, este celebra axiomă pe care ne-a lăsat-o Anselm. Sau, pentru a completa: *„fides quaerens intellectum"* (credinţa căutând înţelegerea), acesta fiind titlul iniţial al *Proslogion*-ului. Credinţa este *condiţia* înţelegerii adevărurilor, lipsa credinţei putând însemna un handicap pentru exercitarea corectă a raţiunii.

11.4. Raţiunile necesare ale naturii lui Dumnezeu

Identificarea unor „raţiuni necesare" pentru natura şi existenţa lui Dumnezeu reprezintă preocuparea fundamentală a lui Anselm. Argumentul ontologic anselmian va face parte din aceeaşi serie de încer-

cări menite a argumenta adevăruri de credinţă, în efortul de a supune raţiunea unui exerciţiu de purificare, unei meditaţii, cu scopul de a „lumina“ minţii sale ceea ce Anselm crede deja.

Ceea ce Kant a numit „argumentul ontologic“ este de fapt la Anselm o succesiune de mai multe capitole, aflate atât în *Monologion,* cât şi în *Proslogion,* în care încearcă să argumenteze caracterul absurd al necredinţei în Dumnezeu. Este vorba despre mai multe argumente sau mai multe secvenţe ale argumentului, fiecare în parte necesitând o analiză distinctă. Problematica legată de acestea este destul de complexă. În primul rând, există suficiente neclarităţi privind natura „argumentului“: este un argument într-adevăr ontologic sau nu? Despre ce anume vorbeşte Anselm: despre concepte, realităţi, sau termeni? Şi, nu în ultimul rând, rămâne marea întrebare: reuşeşte Anselm cu adevărat să demonstreze existenţa lui Dumnezeu?

Monologion este primul text scris de Anselm în abaţia din Bec şi prima formulă a argumentului ontologic se află aici. Structura lucrării cuprinde următoarele elemente: a) dovezi ale existenţei şi naturii lui Dumnezeu (capitolele 1–8); b) despre cunoaşterea divină, Cuvântul divin, doctrina trinităţii. Sunt prezente elemente augustiniene din *De trinitate,* Anselm considerând, în plus, că această discuţie trebuie să identifice raţiunile necesare ale existenţei trinităţii, ceea ce Augustin nu făcuse (capitolele 9–12); c) despre natura lui Dumnezeu, raportată la spaţiu şi timp (capitolele 13–28); d) din nou despre trinitate apoi despre viaţa după moarte, nemurirea sufletului.

11.4.1. Dumnezeu există şi este unica fiinţă autosubzistentă.

În capitolele 1 şi 2 din *Monologion* Anselm oferă primul său argument pentru existenţa lui Dumnezeu, un argument construit pe un principiu platonic realist, utilizând şi o terminologie aristotelică (de provenienţă boethiană). Este de remarcat, în acest loc, faptul că Anselm foloseşte terminologia platonică: explicit, el demonstrează existenţa necesară a unui *bine suprem*, nu a lui Dumnezeu. Echivalenţa între Dumnezeu şi binele suprem este însă vădită, în acord cu gândirea platonic-augustiniană.

Observăm că de fapt argumentul conţine două părţi distincte: prima este o afirmare a teoriei platonice a Formelor, iar cea de a doua, o digresiune cu ecou aristotelic menită să precizeze cum înţelege Anselm

ideea de Bine suprem. Astfel, lucrurile sunt bune nu prin ele însele ci prin *altul*, adică prin Binele suprem. Uneori însă se pare că aceleaşi lucruri sunt numite „bune“ *unul prin altul,* luându-şi, adică, numele în chip impropriu (prin accident sau în chip omonimic, cum spusese Aristotel), ca în exemplul: „Acest tâlhar este bun“. Această a doua parte vine să confirme faptul că „binele“ nu poate fi atribuit lucrurilor decât conform Binelui suprem, altfel s-ar încălca sensul cuvintelor şi s-ar altera noţiunea de „bine“.

De fapt, cele două părţi ale argumentului se completează reciproc prin faptul că prima parte arată existenţa Binelui *unic,* fără a demonstra faptul că acesta este bun *prin sine.* A doua parte arată existenţa unui *Bine* suprem, *bun prin sine*, dar nu arată *unicitatea* lui. Cele două părţi funcţionează numai împreună pentru ca argumentul să fie complet.

Un element interesant prezent aici este felul în care Anselm reuşeşte să evite problema „celui de-al treilea om“, care, la Platon, nu a fost depăşită. Fără a cunoaşte dialogul *Parmenide* al lui Platon, Anselm spune că toate lucrurile sunt bune *prin altul,* adică prin Binele suprem. Spre deosebire de Platon, Anselm evită nevoia de a considera *Bunătatea* ca intermediar între lucruri şi Ideea de Bine. Binele suprem este *bun prin sine* (nu prin altul), ceea ce face ca problema regresului la infinit să dispară. Distincţia dintre „prin sine“ şi „prin altul“, de sorginte aristotelică, funcţionează în mod strălucit în acest context anselmian pentru evitarea unei dificultăţi platoniciene. Toate acestea, în condiţiile în care Anselm avusese contact doar cu textele lui Boethius.

Argumentul continuă în capitolul 3 al *Monologionului.* Faptul că Binele suprem nu este bun *prin participare* la altceva ci *prin el însuşi* îl conduce pe Anselm la o altă discuţie, care completează şi mai mult cele spuse anterior. În primele două capitole s-a demonstrat că Binele este *unic* şi că este bun *prin sine.* Rămâne de demonstrat că acest Bine este şi *suprem.* Cu alte cuvinte, această instanţă a argumentului încearcă să arate că nu se mai află nimic altceva *deasupra* Unului şi că, în scara ierarhică a existenţei, Unul stă pe poziţia superioară.

Prima observaţie este că nimicul nu există prin nimic, deoarece toate trebuie să existe prin ceva (prin sine sau prin altul). Dacă toate trebuie să existe prin ceva anume, înseamnă că trebuie să fie acest *ceva,* (unu sau plural), prin care există toate celelalte (totalitatea). Ceea ce îşi propune Anselm să demonstreze este că totalitatea nu poate exista printr-un plural ci printr-o unitate; principiul sau sursa fiinţei este unică. Remarcăm

reluarea, aproape în parafrază, a discuţiilor similare din dialogurile platonice de bătrâneţe.

Anselm poartă această discuţie folosind câţiva termeni esenţiali: unu, pluralitate, multiplu, natură. Acest ultim termen (natura) este foarte important pentru a înţelege deosebirea dintre *pluralitate* şi *multiplu,* deosebire ce susţine argumentul în întregimea lui. Anselm spune:

„Dacă însă multiplele însele sunt fiecare prin sine, înseamnă că există o natură sau o putere de a fi prin sine pe care o deţin astfel încât să fie prin sine. (...) Prin urmare este mai adevărat ca toate să fie întregi prin unul însuşi decât prin multiple, care nu pot, în lipsa lui, să fie unul: nu există nici un motiv de a susţine că multiplele există prin sine la rândul lor, deoarece [a spune că] vreun lucru există prin cel căruia îi dă fiinţă reprezintă o cugetare lipsită de raţiune."[152]

Lucrurile (pluralitatea) există *prin ceva,* fiind absurd să susţinem că ele ar putea exista *prin nimic.* Acest ceva, prin care lucrurile există, poate fi *unic* sau *multiplu.* Aici începe adevăratul argument. Dacă lucrurile (plurale) există prin ceva *multiplu,* înseamnă că temeiul lucrurilor este *de aceeaşi natură* cu acestea (natura multiplului), adică ele *se pot întemeia reciproc,* ceea ce este absurd. Depăşirea acestei situaţii are loc prin acceptarea ideii că temeiul are un caracter *unitar* şi nu *multiplu.* Acelaşi argument demonstrează şi *unicitatea* principiului. Unul este însă şi *prin sine,* spre deosebire de toate celelalte, care sunt prin el, adică, raportat la ele, *prin altul.* Tot ceea ce îşi are fiinţa de la altceva este inferior celui care îşi are fiinţa prin sine, deci toate lucrurile plurale sunt inferioare *Unului.* Unul este deci fiinţa supremă („există singur în mod maxim şi suprem"), numită în acelaşi timp esenţă, substanţă şi natură.

În termeni formali, Anselm caută să explice existenţa oricărui lucru (a clasei tuturor lucrurilor) prin intermediul celei mai mici clase posibile, încercând să arate că această clasă conţine un singur element. Dacă fiecare element al clasei este autoconsistent, atunci clasa nu poate fi explicată, deoarece fiecare element al ei este independent şi nu poate primi o explicaţie „prin altceva". În acest caz nu se mai justifică nici măcar reunirea lucrurilor într-o *clasă,* deoarece criteriul de clasificare lipseşte, lipsind orice element exterior care poate constitui explicaţia sau definiţia clasei. Am avea cel mult „clasa tuturor elementelor autoconsistente", care ar include oricum toate lucrurile; dar fiecare asemenea lucru este auto-

[152] Sf. Anselm din Canterbury, *Monologion despre esenţa divinităţii,* traducere din limba latină, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998.

consistent (s-ar explica pe sine şi numai pe sine), astfel încât noţiunea de clasă ar avea oricum un temei unic: proprietatea autoconsistenţei. Deci pluralismul ontologic este absurd.[153]

Prin urmare clasa lucrurilor trebuie să aibă un temei de o natură superioară ei. Acest temei nu poate fi însă nici multiplu, deoarece, existenţa unei *clase de temeiuri* ar atrage după sine, din nou, admiterea *acesteia din urmă* drept temei. Oricum am încerca să evităm *unicitatea* temeiului, ajungem la absurd sau la un regres la infinit. Concluzia pasajului de faţă anticipează terminologia argumentului ontologic din *Proslogion:* „...este acela mai mare şi mai bun şi desăvârşit dintre toate cele ce sunt".

11.4.2. Dumnezeu este simplu, atemporal şi aspaţial

Argumentul se completează pe parcursul *Monologionului* prin adăugarea altor elemente ale demonstraţiei. Astfel, în capitolul 17 se demonstrează *simplicitatea lui Dumnezeu,* adică faptul că temeiul suprem nu este compus. Ceea ce este compus, depinde de părţile sale pentru a fi (nu în sensul că acestea îl întemeiază, ci în sensul că îi condiţionează existenţa ca substanţă, în felul în care argumentase Boethius principiul individuaţiei). Chiar şi aşa, dacă Dumnezeu ar depinde de ceva, nu ar mai exista „prin sine însuşi", ci existenţa sa ar fi condiţionată de *altceva,* de părţile sale. Or, s-a arătat că Dumnezeu există prin sine şi nu prin altceva. Deci nu poate depinde de nimic, prin urmare nu trebuie să aibă părţi. Ceea ce era de demonstrat.

În capitolul 18 se demonstrează că Dumnezeu este atemporal, adică nu are început sau sfârşit în timp. Dacă Dumnezeu ar avea un început, înseamnă că a existat un moment anterior în care Dumnezeu nu exista. În momentul în care a început să existe, Dumnezeu ar fi putut să fie născut sau generat (să primească fiinţă) în trei feluri: (a) *din nimic*, ceea ce este absurd, căci din nimic nu se poate naşte decât tot nimic; (b) *din altceva,* ceea ce ar însemna că Dumnezeu ar fi cauzat, deci nu ar fi o fiinţă *auto-cauzată,* ceea ce ar contrazice natura sa; (c) *din sine însuşi,* ceea ce nu

[153] Există şi implicaţii morale ale pluralismului absolut: dacă ar fi autoconsistente, toate lucrurile ar fi ori contingente, ori necesare, în mod exclusiv, ceea ce ar face să dispară orice ierarhie. Nu ar mai exista libertatea deciziei, întrucât ar lipsi *responsabilitatea opţiunii*: orice am alege să facem, ar fi indiferent, fără consecinţe (căci rezultatul acţiunii noastre ar fi un *alt lucru* autoconsistent), deci am putea face orice, inclusiv acte imorale sau criminale.

înseamnă altceva că Dumnezeu exista înainte de a apărea, ceea ce era de demonstrat.

Pe de altă parte, Dumnezeu nu are nici sfârşit. Dumnezeu fiind identic cu adevărul (o axiomă augustiniană), adevărul nu are început şi nici nu se va sfârşi, căci enunţul care descrie o stare actuală de lucruri a fost dintotdeauna adevărat (formulat la timpul viitor) şi va continua să fie adevărat *după* ce lucrurile s-au întâmplat (formulat la timpul trecut). Dacă, măcar în această formă particulară, adevărul etern este posibil, este cu atât mai mult necesară acceptarea eternităţii adevărului absolut, care este Dumnezeu.

Dar poate fi Dumnezeu în spaţiu? Se pot formula câteva enunţuri (vezi cap. 20, 21, 22) în acest sens: (a) Dumnezeu există peste tot şi întotdeauna; (b) Dumnezeu există *undeva* şi *uneori*; (c) Dumnezeu există *nicăieri* şi *niciodată*. Ultimele două posibilităţi sunt absurde. Dacă (c) Dumnezeu nu există nicăieri şi niciodată, atunci nici lucrurile multiple n-ar exista, pentru că le-ar lipsi temeiul. Dar lucrurile există (adevăr empiric), deci Dumnezeu trebuie să existe (fie şi la un moment dat, pentru a crea lumea), ceea ce înseamnă că varianta (c) este contrazisă.

Dar Dumnezeu nu este nici numai *undeva* şi *uneori*. Dacă Dumnezeu ar exista numai în anumite locuri şi numai la anumite momente, ar însemna că numai în aceste locuri şi la aceste momente ar mai exista şi *altceva* decât Dumnezeu (lumea: lucrurile, fiinţele). În alte momente şi în alte locuri ar fi *nimicul*. De fapt, aceste locuri şi momente, ele însele, n-ar putea exista, din moment ce, nefiind autosubzistente, au nevoie de Dumnezeu ca să existe. Or, Dumnezeu nefiind în ele, existenţa lor e anulată. Dar dacă aceste locuri şi momente nu există, înseamnă că rămân doar cele în care este Dumnezeu. Deci Dumnezeu este peste tot şi întotdeauna, ceea ce înseamnă că numai enunţul (a) este adevărat.

Următoarea întrebare este: *cum anume* poate Dumnezeu să existe peste tot şi întotdeauna? În ce fel? De bună seamă că Dumnezeu este *oriunde* şi *oricând* ca un *tot*, căci El nu are părţi. Dar *cum anume* poate exista, ca un tot, oriunde şi oricând? Anselm va arăta că este absurd să ne întrebăm astfel, deoarece Dumnezeu nu poate fi *într-un fel anume*.

Sunt numai două posibilităţi: (a) întregul există în toate locurile în acelaşi timp, respectiv, (b) întregul există în toate locurile la momente diferite.

Dacă (a), atunci înseamnă că Dumnezeu sau natura supremă se află, simultan, în fiecare dintre locuri, adică există mai multe naturi supreme

în fiecare dintre locurile existente. Deci Dumnezeu nu poate fi întreg *în fiecare dintre locurile existente.*

Dacă (b), atunci Dumnezeu se află peste tot la momente succesive, ceea ce duce la concluzia că ar exista momente (anterioare şi viitoare faţă de prezenţa naturii supreme) în care Dumnezeu nu e. Dar s-a arătat că acest lucru e imposibil (e nevoie de prezenţa lui Dumnezeu pentru ca orice altceva să existe), deci e imposibil să existe momente în care Dumnezeu e absent. Deci Dumnezeu nu poate fi peste tot *la momente diferite.*

Dacă Dumnezeu nu este, pretutindeni şi mereu, nici *în fiecare dintre locuri,* nici *în fiecare dintre momente,* înseamnă că întregimea Lui nu este *în nici un mod.* Astfel, se conchide că este imposibil ca natura supremă să fie pretutindeni şi întotdeauna *în vreun fel anume.* Ea este eternă şi peste tot *în alt fel* decât lucrurile, într-un *mod nedeterminat.* „Pretutindeni" şi „oricând" nu sunt, pentru natura supremă, determinări spaţio-temporale. Spaţiul şi timpul sunt *cauzate* de Dumnezeu, adică nu pot fi fără Dumnezeu, de aceea Dumnezeu „se află în ele". El nu este însă *determinat* de ele, căci aceasta ar însemna că ele *condiţionează* pe Dumnezeu. Altfel spus, Dumnezeu *le cuprinde* pe ele, dar ele nu-l cuprind pe Dumnezeu. În acest sens, Dumnezeu nu lipseşte de nicăieri (întemeiază, cuprinde spaţiul), dar nu este undeva anume (nu este determinat sau cuprins de spaţiu); totodată, nu lipseşte nicicând (întemeiază timpul), fără a fi *cândva* (nu este determinat de timp).

Numai lucrurile sunt determinate prin spaţiu şi timp, putând avea loc astfel cuprinderea lor mentală în categoriile spaţio-temporale. Dacă Dumnezeu ar fi la rândul Său determinat, ar putea fi cunoscut ca orice lucru, dar aceasta ar însemna că Dumnezeu ar fi de aceeaşi natură cu creaţia, idee respinsă chiar la începutul *Monologionului.*

11.4.3. Există, totuşi, predicate ale lui Dumnezeu?

Şi totuşi, dacă Dumnezeu nu este determinat, cum putem noi vorbi despre El? Această problemă revine, iarăşi şi iarăşi, după Boethius şi Pseudo-Dionisie Areopagitul, apoi Ioan Scotus Eriugena, acum, la Anselm şi după el, la Maimonide şi Toma din Aquino. În capitolul 15 din *Monologion,* Anselm spusese: „nu fără rost mă frământă întrebarea: cât de

atent pot cerceta ce anume ar putea să i se potrivească ei în mod substanţial, dintre cele care se pot rosti cu privire la ceva?“[154]

Cele ce pot fi rostite în mod relativ (prin subiect şi predicat, deci prin enunţuri) nu aparţin în mod semnificativ substanţei divine deoarece aceasta transcende lucrurile. A enunţa înseamnă a atribui un predicat unui subiect, dar numai lucrurile create au predicate exprimabile în limbaj. De aceea, orice relaţie enunţiativă (de genul „P este Q“) nu se referă la natura divină.

De obicei, limbajul descrie stările de lucruri adăugând subiectului ceea ce el nu are prin sine, ci prin altceva. Spunând: „Socrate este om“, asertăm un enunţ care arată că Socrate este ceea ce este nu *prin sine,* adică nu prin faptul de a fi Socrate, ci *prin altceva,* adică prin *umanitate* sau prin ideea de om. Acest enunţ se referă la ceea ce este *esenţial* în Socrate, de aceea, asertând umanitatea, noi înţelegem mai bine pe Socrate.

Despre Dumnezeu nu am putea construi asemenea enunţuri întrucât nu există nimic care să poată fi *atribuit* naturii divine, aceasta având totul prin sine şi nu prin altceva. Esenţa divinităţii nu poate fi asertată. Spunând: „Dumnezeu este *suprem*“ noi nu numim nemijlocit esenţa lui Dumnezeu, termenul de „suprem“ având sens numai în raport cu lucrurile *faţă de care* Dumnezeu este suprem. Fiind *prin sine* şi nu *prin altceva,* esenţa lui Dumnezeu nu este cauzată de nimic exterior ei (este *neseparată* de subiect); în acest caz, limbajul nu mai are *ce* să unifice în enunţ. Acolo unde esenţa este neseparată, limbajul nu mai este util.

Totuşi, dacă Dumnezeu nu poate fi numit prin ceea ce este, limbajul îl poate aproxima numind ceea ce *nu este* El, sau *felul* în care nu este, având certitudinea că „nefiinţa“ Lui într-un anumit mod este mai bună decât „fiinţa“ în modul respectiv. În alţi termeni, am putea spune că este mai bine că Dumnezeu *nu este* într-un anumit fel, decât dacă *ar fi* în felul respectiv. Avem la dispoziţie enunţurile care *elimină* atributele ce ar altera ideea de Dumnezeu.

Acest fel de situaţie îl întâlnim şi în cazul unor enunţuri despre lucrurile create. De exemplu, putem considera următoarele două enunţuri:

(1) „Este mai bine pentru om să nu fie de aur“;

(2) „Este mai bine pentru plumb să fie de aur“[155].

[154] Anselm, *Monologion,* ediţia citată, p. 39.

[155] Exemplele lui Anselm, în *Monologion, ed. cit.* (cap. 15, p. 41).

Sensul enunţurilor se sprijină pe o *ierarhie* a fiinţelor: specia „om" este superioară speciei metalelor, deci este mai bine pentru om să nu fie un metal; în acelaşi timp, în cadrul speciei metalelor, aurul este superior plumbului, prin urmare ar fi mai bine dacă plumbul ar putea fi aur.

În primul enunţ se afirmă o „nefiinţă" mai bună decât o „fiinţă": „*a nu fi* aur" este ceva superior lui „*a fi* aur", în cazul omului. În al doilea enunţ, o „fiinţă" este mai bună decât o „nefiinţă", înţelese analog. Ambele enunţuri sunt *relative,* ele afirmând sau negând ceva *prin relaţie* la ceva situat pe o altă treaptă ierarhică.

La fel stau lucrurile şi în ce priveşte raportul dintre om şi Dumnezeu. A afirma ceva despre Dumnezeu (că este „suprem", că este „cel mai bun", „cel mai mare", etc) nu înseamnă altceva decât a presupune că Dumnezeu are aceste atribute *în raport cu* omul. Ele nu numesc esenţa lui Dumnezeu ci ceea ce *ar fi mai bine pentru om* să fie.

Despre esenţa lui Dumnezeu nu putem însă afirma decât că *este necesar să fie tot cea ce este,* întrucât ceva mai bun decât ea nu există iar ceva inferior nu poate fi atribuit lui Dumnezeu. Formulate despre esenţa divină, adică raportate la Dumnezeu însuşi, cele două propoziţii de mai sus ar putea avea forma următoare:

(1') Este necesar ca Dumnezeu să nu fie mai puţin decât ceea ce este;

(2') Este necesar ca Dumnezeu să fie tot ceea ce este.

Cu alte cuvinte, pentru Dumnezeu „este mai prejos tot ceea ce El nu este". În acest fel se poate afirma că Dumnezeu nu poate fi nedrept ci drept, nu este neviu ci viu, nu este neînţelept ci înţelept etc. Toate acestea se afirmă însă la modul absolut (cap. 16): Dumnezeu nu „are dreptate", ci *este dreptatea existentă,* nu „are viaţă" ci este *viaţa existentă,* etc. Fiinţele inferioare, create, nu au aceste atribute *prin ele însele,* de aceea ideea sau conceptul nostru de dreptate şi, în general, toate noţiunile noastre, par a nu avea decât realitate mentală: ele nu pot fi indicate decât ca *atribute.* În raport cu Dumnezeu, însă, ele nu sunt atribute ci *existenţe.* Dumnezeu nu este „bun" în sensul că ar avea atributul binelui în modul cel mai complet, ci este *binele suprem,* adică *binele existent.* Binele suprem sau maxim nu mai este un simplu atribut ci o esenţă, adică o *existenţă.*

Cu acestea putem înţelege mult mai bine, în cadrul argumentului său ontologic din *Proslogion*, distincţia între „a avea atributul existenţei" şi „a exista". „Ceva faţă de care altceva mai mare nu mai poate fi conceput" nu desemnează ceva care are doar *atributul* existenţei ci o *existenţă reală,* neputând fi gândit altfel.

11.5. Argumentul ontologic din Proslogion

Anselm scrisese deja *Monologionul,* la abaţia din Bec, în care oferise, în toată complexitatea lor, argumentele despre natura şi existenţa lui Dumnezeu. La cererea unor fraţi călugări, ni se spune în prefaţa *Proslogionului,* Anselm încercase să ofere un model de meditaţie „asupra rostului credinţei" punându-se în locul „celui care, gândind cu sine în tăcere, cercetează cele neştiute"[156]. Suntem avertizaţi că *Proslogionul* conţine „un singur argument", spre deosebire de *Monologion,* care se desfăşurase pe mai multe planuri şi oferise argumente distincte pentru fiecare aspect al naturii supreme[157].

În *Proslogion,* Anselm îşi pune în faţă un interlocutor virtual („nesocotitul") cu care însă nu realizează un dialog direct dar de care se foloseşte ca de o entitate discursivă imaginară, un fel de alter-ego al propriei sale raţiuni[158]. După terminarea *Proslogionului,* însă, un alt călugăr, Gaunilon, nu din abaţia lui Anselm ci de la Marmoutier, citeşte textul şi îi răspunde printr-un opuscul intitulat *Cartea lui Gaunilon pentru apărarea smintitului.* Anselm va răspunde, motiv pentru care *Proslogionului* i se va adăuga o *Apologie.*

Aşa-numitul „argument ontologic" din *Proslogion* (numit astfel de Kant, nu de Anselm), este una din temele marilor dispute ulterioare din istoria filosofiei. El este de obicei respins pe motivul imposibilităţii principiale de a deduce existenţa unui lucru din conceptul său. Deşi am văzut deja care este sensul acestei „reificări" la Anselm, putem considera, pen-

[156] Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion sau discurs despre existenţa lui Dumnezeu,* traducere din limba latină, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.

[157] *Proslogionul* constituie deci o încercare de a simplifica argumentele din *Monologion.*

[158] Acelaşi exerciţiu îl întreprinsese şi Augustin în *De libero arbitrio,* II, 5, unde, prin intermediul personajului Evodius, a propus un fel de „strategie" de dialog cu „smintitul". Pornind de la ideea că un dialog nu este posibil decât dacă cei doi parteneri „se încred" unul în altul, acceptându-şi, adică, reciproc premisele drept verosimile, personajul Evodius rezolvă dilema discuţiei cu „smintitul" impunând o disciplină a dialogului conform căreia, dacă credinciosul cade de acord să discute cu smintitul înseamnă că porneşte de le ideea lipsei de absurditate a necredinţei acestuia. Reciproc, smintitul trebuie să facă la fel. Pentru Anselm problema pare să se pună în termeni similari: credinciosul concede smintitului clauza de non-referenţialitate a noţiunii de Dumnezeu, iar smintitul acceptă la rândul lui un *conţinut* al acestei noţiuni. Anselm va demonstra caracterul autocontradictoriu al necredinţei.

tru început, că Anselm se referă la entităţi *logice* (noţiuni) şi nu la realităţi. Pentru a rămâne inteligibil pentru noi, putem să admitem că el se referă la entităţi mentale, la concepte, nicidecum la *realităţi postulate.* De altfel, Anselm nu vorbeşte despre *lucruri* ci despre *noţiuni conceptibile,* iar în această măsură, nu demonstrează *existenţa* lui Dumnezeu ci *lipsa de absurditate* a ideii că Dumnezeu există.

Pe de altă parte, pentru a înţelege şi mai mult exerciţiul anselmian, trebuie să acceptăm că statutul „celor din minte" (al conceptelor) nu se reduce la ceva separat de domeniul divinului (deci al *realului*). Raţiunea umană nu este o facultate deconectată de registrul divin: ea este creaţia lui Dumnezeu în aceeaşi măsură în care omul, ca fiinţă integrală, este creaţie a Lui; raţiunea este *posibilă* ca activitate umană în aceeaşi măsură în care credinţa, ca act uman, este incontestabil *manifestă.*

În cele din urmă, totuşi, nu este vorba doar despre o infirmare — pe cale logică — a ideii că nu există Dumnezeu, ci despre un efort de exercitare a raţiunii în registrul credinţei. Dacă omul este creatură divină şi, prin aceasta, se poate lăsa impregnat de divinitate prin actul ascetic, înseamnă că şi raţiunea, ca facultate umană, poate fi supusă unei asceze specifice. Dacă există o asceză a trupului şi una a sufletului, asceza raţiunii nu mai este un non-sens ci o *recuperare* necesară.

În acest fel, putem porni cu ideea că exerciţiul anselmian — căci exerciţiu este — nu îşi propune *combaterea* vreun necredincios anume, ci, în mod intim, purificarea propriei raţiuni de tentaţia gândului impiu. Raţiunea, „lăsată în voia ei", cum avea să spună Bacon, în cu totul alt context, este capabilă de „ispită", la fel cum trupul şi sufletul pot fi ispitite, fiecare în felul lor. În ce poate consta ispita raţiunii dacă nu în gândul că Dumnezeu nu este sau, mai sofisticat, gândul că existenţa lui Dumnezeu este un concept absurd? S-ar găsi destule argumente pentru un asemenea gând (la fel cum trupul dispune de mult mai multe impulsuri spre nenorocire iar sufletul de mult mai multe pofte nimicitoare), ceea ce nu înseamnă însă că aceeaşi raţiune nu este capabilă să-şi contrazică „voia de comoditate".

Putem înţelege deci, pentru început, argumentaţia lui Anselm în registru pur mental: ca încercare de a demonstra *consistenţa* unei noţiuni, lipsa ei de absurd, fără a mai lua în considerare încercarea de *reificare* a conceptului. Ceea ce însă nu putem lăsa deoparte este *statutul* logicului, natura raţiunii şi a productelor ei: cea de creatură. Şi atunci, dacă raţiunea ar putea, în vreun fel, să găsească şi să recunoască pe Dumnezeu în ea

însăşi, ca gând nestrăin de ea (ceea ce înseamnă: lipsit de absurditate), ar fi suficient pentru realizarea ascezei pomenite.

Cuprinderea raţională a lui Dumnezeu este limitată, omul fiind creatură, dar — tocmai de aceea — legitimă. Putinţa acestei cuprinderi — în limitele date — este semnul acestei legitimităţi şi mai ales a faptului că raţiunea, la rândul ei, se poate lăsa cuprinsă de propriul ei creator.

Interlocutorul virtual din *Proslogion* („smintitul" sau „nesocotitul") nu acceptă decât un discurs la nivel noţional, refuzând să creadă că ceea ce mintea umană poate *concepe* există şi în realitate. Se porneşte astfel de la ipoteza implicită a autonomiei minţii umane, a separării ei de divin, deci de creator, deci de registrul fiinţei. Este vorba, în alte cuvinte, de un profil al *necredinciosului* care poate admite doar ceea ce este verosimil sau necontradictoriu. Acest interlocutor imaginar este, în viziunea lui Anselm, „smintitul" sau nesocotitul, adică cel lipsit de credinţă, dar care, în limitele raţiunii sale, gândeşte absolut corect. Raţiunea este singurul element comun între credincios şi necredincios şi deci singura legătură ce poate fi stabilită între aceştia. Tocmai din acest motiv, Anselm va porni de la premisele raţionale ale „nesocotitului". Îi va propune un exerciţiu mental desfăşurat în mai multe etape, astfel încât, la sfârşit, raţiunea singură va putea *înţelege* ceea ce iniţial i se păruse străin.

11.5.1. Considerarea unei noţiuni-limită a minţii

Neadmiţând existenţa lui Dumnezeu, necredinciosul nu va putea admite faptul că ideea noastră de Dumnezeu are un corespondent în realitate. Va considera că, indiferent cum descriem conceptul de Dumnezeu, el nu se referă la nimic. Nu va putea respinge însă *descrierea* ca atare, de exemplu expresia: „ceva faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput". Aceasta este o descriere cu sens şi se referă, din punctul de vedere al necredinciosului, la o *limită* principială a minţii umane.

„Smintitul" a fost astfel pus în faţa situaţiei de a admite că ceea ce Anselm gândeşte despre Dumnezeu nu este contradictoriu dacă *eliminăm existenţa*. Astfel, chiar şi „smintitul" poate *înţelege* — cel puţin — expresia „ceva faţă de care nimic mai mare nu poate fi conceput". Această expresie este cel mai cuprinzător enunţ pe care noi îl putem formula, deci o vom putea utiliza chiar şi ca pe un nume convenţional al lui Dumnezeu. Mai putem admite că ea nu se referă la vreun *lucru* sau *realitate*, ci doar la un

conţinut mental, la o „noţiune maximală", numind astfel, cu cuvintele noastre, un concept dincolo de care mintea umană nu mai poate trece.

Ce ar putea însemna un astfel de concept lărgit până la limita la care mintea umană nu mai poate face faţă? Fie: a) *adăugarea* succesivă de note sau atribute, la orice concept, ceea ce ar duce la *particularizarea* lui (un drum de la general la individual), până la limita la care acest *individual* ar putea însemna practic *orice*; fie b) *sustragerea* de note, fapt ce ar duce la generalizare excesivă, până la limita la care el nu ar mai avea determinaţii (o noţiune fără sferă).

Este puţin probabil ca Anselm să fi gândit „mărimea" conceptului în termeni de adăugare de note întrucât formaţia sa augustiniană şi areopagitică îi permitea să înţeleagă specificul cunoaşterii prin predicate ca fiind unul *particularizant*. Fapt este, însă, că termenul de „mare" (*magnus*) utilizat de Anselm funcţionează într-un registru ontologic ierarhic (de tip pseudo-areopagitic sau augustinian) în care „mărimea" aparţine nivelurilor superioare în ordinea fiinţei. Conform acestui vocabular, ceva este „mai mare" (*maius*) dacă se situează pe un grad superior în ierarhia lumii; aceasta înseamnă, atât pentru Augustin cât şi pentru Pseudo-Dionisie Areopagitul (iar Anselm nu face excepţie), *înţelepciune, temei, realitate, bine,* adică nicidecum un *particular* ci mai degrabă un universal. Mai mult, particularul nu este o limită a minţii ci mai degrabă ar putea fi una a simţurilor sau a imaginaţiei.

Ceea ce ne propune Anselm este deci un inteligibil. De care fel? Tocmai aici este punctul de sprijin al accesului la argumentul său. El porneşte de la un concept-limită („maximal") *pentru intelectul necredinciosului*, adică ceva faţă de care *mintea* nu poate concepe altceva mai mare. Ceea ce urmează este o analiză a acestui concept. Întrebarea care dă sens argumentului anselmian este: „Ce înseamnă acel ceva faţă de care altceva mai mare mintea nu poate concepe?" Primul pas este să admitem, odată cu „smintitul", că este vorba de o noţiune pură, o limită a minţii înţeleasă ca şi construct.

Un asemenea concept, dacă este admisibil *ca şi concept* (şi nu există motive de respingere), va exista în *mintea* „smintitului", dar nu va desemna nimic în realitate deoarece Anselm trebuie să respecte principiul conform căruia ceea ce este raţional (conceptibil) nu este neapărat şi *real*. Prin urmare, acest „smintit" va putea înţelege şi admite *sensul* expresiei, chiar dacă nu va fi de acord că ea desemnează o *fiinţă,* ci doar un conţinut mental. Prin urmare, putem considera ca premisă a argumentului următoarea

propoziţie: „În minte se află ceva faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput“[159]. Să numim acest ceva „D“.

Evident, „a exista în înţelegere“ sau în minte nu înseamnă nimic mai mult decât că „pot gândi“, fără nici o implicaţie asupra *existenţei reale* a ceea ce pot gândi. Este un caz similar cu cel în care spunem: „pot gândi despre lucrurile imposibile“, în măsura în care pot cel puţin afirma *imposibilitatea* lor. Sau, luând un alt exemplu, pot gândi (construi) conceptul unui „pătrat rotund“, chiar dacă nu-i pot determina existenţa. Este un concept-limită al minţii mele şi îi pot chiar „alcătui“ un fel de definiţie matematică[160].

Este limpede că acest *ceva* — *D* — nu există în realitate, decât în minte. Este presupoziţia pe care poate să şi-o asume „smintitul“, în măsura în care poate concepe „D“: „da, în măsura în care pot să concep D, *D* se află în mintea mea“. Aici, „smintitul“ ar întări: „*numai* în mintea mea“. Nici Anselm nu se grăbeşte să-l contrazică.

11.5.2. Contrazicerea noţiunii iniţiale

Anselm ar putea însă să întrebe: „am putea *conveni* că acest *D* există în realitate?“ — întrebare la care smintitul nu poate răspunde decât afirmativ, deoarece o *convenţie* pură nu încalcă premisa sa iniţială. Nimic nu ne opreşte, va spune deci Anselm, să afirmăm că *D* „poate fi *gândit* că este şi în fapt“. Putem să luăm acest pas anselmian ca pe un exerciţiu de imaginaţie. *D* avea sens ca afirmare a unei limite intelectuale, or, ceea ce se petrece acum schimbă întreaga perspectivă: s-a admis că *D* „poate fi *gândit* ca existând şi în fapt“. Deşi ştim că nu e aşa, nimic nu ne opreşte să *gândim* pe *D* ca fiind real, aşa cum putem *gândi* că „Pegas“ este real, că extratereştrii sunt reali sau că Sirenele trăiesc în mare. Anselm nu a încălcat

[159] Utilizarea acestei sintagme nu apare pentru prima dată la Anselm. Vorbind despre Zeu, Seneca o folosise şi el în forma „nimic mai mare decât el nu poate fi conceput“ (*Quaestiones naturales*, 13). O mai întâlnim la Boethius, în *Mângâierile filosofiei*, III, 10 („cine s-ar îndoi că nu este bun cel decât care nu există nimic mai bun?“), dar şi la Augustin în *De vera religione*, 35 („acela decât care nu este nimic mai simplu“), *De libero arbitrio*, II, VI, 14 („ceva decât care nimic nu este mai presus“). O discuţie pe această temă, în Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei*, ed.cit., pp. 109–111.

[160] Să zicem: „pătratul rotund este o figură geometrică având patru unghiuri de 90 de grade, patru laturi egale trasate printr-o inie continuă ale cărei puncte sunt identic depărtate faţă de centru“.

convenţia iniţială a smintitului dar a reuşit să contrazică sensul lui *D*, care era „ceva faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput". Tocmai a fost conceput ceva *mai mare* decât *D:* între „noţiunea de Sirenă" şi „noţiunea unei Sirene existente în fapt", cea de a doua este mai mare.

Am obţinut astfel un nou concept, să spunem *D1,* care, alături de „ceva faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput", mai afirmă şi existenţa reală. Este de la sine înţeles că *D1* depăşeşte pe *D,* în sensul că, afirmând ceva în plus — „existenţa" — este *„mai mare"*, ceea ce nu era cazul lui *D*. Nivelul mental, căruia îi aparţine premisa 1 („D" este *ceva* „faţă de care altceva mai mare *nu poate fi conceput*"), este păstrat: *existenţa* pe care o asertăm acum este considerată tot ca noţiune.

„Sminteala" interlocutorului imaginar al lui Anselm consta tocmai în refuzul de a *concepe* atributul existenţei, sub pretenţia absurdităţii sale, asumând faptul că „ceva faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput" este un conţinut *mental* (un fel de limită superioară a puterii minţii omeneşti) ce nu poate exista *decât* în minte. „D" este astfel un concept maxim care, fiind numai *concept,* nu conţine temeiul postulării *realităţii* conţinutului său. Argumentaţia lui Anselm nu depăşeşte aceste condiţii, dar atrage atenţia asupra unui fapt elementar: „existenţa în fapt" poate fi şi ea *concepută,* ceea ce nu înseamnă deloc o *reificare*.

Dacă pot gândi ori *concepe* pe „D1" (care înseamnă „D" *conceput ca* existent), înseamnă că am contrazis pe „D", deoarece *am putut concepe* ceva „mai mare" decât „ceva faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput". Dar posibilitatea de a fi contrazis pe „D" nu înseamnă altceva decât că „*D*" este absurd şi deci existenţa trebuie admisă ca făcând parte din el. Eliminarea ei fusese tocmai cauza pentru care *D* a putut fi contrazis. Am ajuns astfel să spunem că „D" (însemnând: acel „ceva faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput"), pentru a avea sens, trebuie să includă şi existenţa, căci existenţa este conceptibilă, prin urmare „D" are sens numai dacă este acelaşi cu „D1".

Concluzia este că „cel faţă de care altceva mai mare nu poate fi gândit" conţine existenţa. Aici am putea să ne oprim, căci raţiunea a ajuns la un rezultat important: noţiunea noastră de Dumnezeu (căci „D" n-a fost decât un nume convenţional al Lui) *poate* include şi existenţa. Altminteri, conceptul nostru de Dumnezeu („D") ar fi incomplet: n-ar fi ceva „faţă de care altceva mai mare nu poate fi gândit", ci ar fi depăşit de „D1". Dar atunci cel „faţă de care altceva mai mare nu poate fi gândit" devine „D1"

însuşi, căci îndeplineşte două condiţii: *1)* este mai mare decât D şi *2)* poate fi conceput.

Acesta nu este însă sfârşitul argumentului, abia acum urmează partea sa importantă. Am putea să observăm că până aici Anselm nu a obţinut decât faptul că noţiunea de Dumnezeu are sens în acelaşi mod cu alte noţiuni cum sunt „Pegas", „Sirenă", „extraterestru": ştim că nu există dar le *putem gândi* ca existente. Oprindu-ne aici, i-am putea reproşa lui Anselm exact ceea ce i-au reproşat o seamă de gânditori, printre care şi Kant: anume că din concept nu decurge în mod necesar existenţa. Pe acelaşi temei am putea vorbi despre toate „fiinţele" imaginare, ba chiar despre „El Dorado" sau Atlantida, insula pierdută. Anselm nu are în vedere însă aşa ceva şi argumentul său continuă.

11.5.3. „Dumnezeu" ca existenţă necesară

Noţiunea *D1* înseamnă acum „ceva faţă de care altceva mai mare nu poate fi gândit dar a cărui existenţă poate fi gândită". *D1* are prin urmare sensul de *existenţă contingentă:* ea *poate fi* gândită ca fapt. Dumnezeu sau Atlantida pot fi gândite în egală măsură ca *fiind* sau ca *nefiind,* şi acesta este sensul în care am admis anterior că *existenţa gândită* funcţionează ca o convenţie. Noi avem o *noţiune* de Dumnezeu, aşa cum avem o *noţiune* de Atlantida; nu ştim dacă Dumnezeu sau Atlantida există sau nu, de aceea le putem gândi fie că există, fie că nu există. A le gândi ca existente este de bună seamă un concept mai mare decât a le gândi ca inexistente. Existenţa, în acest sens, este însă una contingentă, ca a oricărei fiinţe imaginare.

Este posibil mai mult decât atât? Anselm va construi un nou pas argumentativ. Dacă în loc de existenţa posibilă am putea gândi o *existenţă necesară*, ar însemna că am obţinut un nou concept, *D2,* care îndeplineşte la rândul lui cele două condiţii: *1)* este mai mare decât *D1; 2)* poate fi conceput. Este mai mare decât *D1* deoarece existenţa necesară este ierarhic superioară celei contingente şi poate fi conceput întrucât nici măcar smintitul nu-şi va nega capacitatea de a *înţelege* acest concept. Existenţa înseamnă „a exista în mod necesar", ceea ce, din nou, nu este deloc imposibil de conceput. În termenii lui Anselm, acest *D2* este astfel încât „nu poate fi gândit că nu este" (existenţă necesară).

Obţinem astfel un nou concept care, incluzând şi *semnificaţia* autentică a noţiunii de existenţă („a exista în mod real“ — din moment ce nu poate fi gândit că nu este), este mai mare decât „D1“. Dar atunci *D2* devine „cel faţă de care nimic mai mare nu poate fi conceput“, astfel încât trebuie să admitem că acel „ceva faţă de care nimic nu este mai presus“ trebuie să se afle şi în intelect şi în realitate, *pentru ca noţiunea să aibă sens.* Cu alte cuvinte, fie putem nega existenţa, dar atunci nu operăm cu un concept de Dumnezeu ci cu unul de „fiinţă imaginară“, fie nu putem nega existenţa, ceea ce înseamnă cu adevărat un concept de Dumnezeu. Ceea ce ar trebui să înţelegem din argumentul anselmian este că fără existenţă noţiunea de Dumnezeu nu are sens (este practic *o altă* noţiune).

Acesta este momentul în care se spune că Anselm face trecerea „nepermisă“ de la logic la ontologic, reificând „ceea ce poate fi doar conceput“, adică o noţiune. De fapt, Anselm nu conchide existenţa lui Dumnezeu din argumentul său ci *corijează* o noţiune greşită despre Dumnezeu: dacă prin Dumnezeu înţelegem ceva ce poate să nu existe, atunci noţiunea noastră de Dumnezeu este greşită. Acest rezultat reprezintă exact sensul postulatului său, *„credo ut intelligam“*: absenţa credinţei înseamnă lipsa unui *obiect* al înţelegerii; lipsind acest obiect, intelectul se îndreaptă către altele, cum ar fi fiinţele imaginare sau *posibile*.

Pentru a înţelege coerenţa acestui pas, trebuie să ţinem cont de ceea ce spusese Anselm în capitolul 16 din *Monologion:* Dumnezeu, care nu este *prin altul* ci *prin sine,* nu poate primi atribute, ca şi lucrurile create, deoarece aceasta ar însemna că Dumnezeu *nu are* aceste atribute în mod intrinsec. Or, nici un atribut divin nu se află „despărţit“, ca şi în cazul lucrurilor, pentru a fi nevoie de o *atribuire* prin enunţ. În acest sens, lui Dumnezeu nu I se poate „atribui“ nimic: totul se află deja în El. Mai mult, ceea ce se află deja în Dumnezeu nu este *noţiune,* ci *temeiul* oricărei noţiuni: nu „binele“ predicat ci *temeiul* binelui (Binele ca existenţă *de facto*), nu „mărimea“ ci *temeiul* mărimii, etc. Temeiul binelui nu înseamnă „atribut“, ci *prezenţa,* existenţa binelui, *binele existent* (nu binele *atribuit*).

Acceptând aceste condiţii de verosimilitate a conceptului de Dumnezeu, înţelegem că Anselm nu face o *reificare* a tuturor atributelor posibile, ci o *întemeiere*: în Dumnezeu nimic nu mai este atribut (concept), ci *totul* este existenţă, întrucât, numai pe o existenţă îşi pot întemeia fiinţa celelalte realităţi.

Pentru ilustrare, putem considera încă o dată exemplul lui Anselm:

(1) „Este mai bine pentru plumb să fie de aur“.

Aceasta înseamnă că, deşi plumbul nu este aur, dacă i s-ar putea atribui această calitate, plumbul ar trece pe o treaptă superioară în ierarhia realităţilor[161]. Pentru plumb, „aurul" nu este decât un atribut, în timp ce, pentru metalul aur, „aurul" este o realitate.

În mod similar trebuie înţeles raportul dintre om şi Dumnezeu: tot ceea ce pentru om este numai atribut, pentru Dumnezeu este *fiinţă*. Este ceea ce spune Anselm la începutul capitolului 3 din *Proslogion*: „Acesta [Dumnezeu — n.n.] oricum există cu adevărat astfel încât nu poate fi gândit că nu este". Cu aceasta, argumentul se întoarce asupra lui însuşi: Dumnezeu nu are *atributul* existenţei (o contingenţă), dar *nu poate fi gândit că nu este*. „D1" devine astfel D2: „ceea ce nu poate fi conceput ca nefiind". Acest D2 este cu siguranţă „mai mare" decât orice D sau D1, care puteau fi concepute numai cu *atributul* existenţei, adică fără existenţa necesară (puteau fi gândite ca nonnexistente). Am obţinut următoarea amplificare:

D = {„*Ceva faţă de care nimic mai mare nu poate fi conceput*", „existenţă mentală"}.
D1 = {„D", „existenţa posibilă sau contingentă", „*mai mare decât D*"}. Rezultă că D a fost contrazis.
D2 = {„D1", „existenţa necesară", „*mai mare decât D1*"}. D1 a fost contrazis.

Această succesiune duce inevitabil la concluzia că „ceva faţă de care nimic mai mare nu poate fi conceput" este de fapt D2, adică un „D" a cărui existenţă este gândită ca necesară şi care nu poate fi conceput ca nefiind. Acest D2 verifică şi condiţia lui D, deoarece „dacă vreo minte ar putea gândi ceva mai bun (...), s-ar sui creatura deasupra creatorului (...); ceea ce este cu totul absurd".

În capitolul 4 ni se spune că adevărata problemă care a stat la originea necesităţii argumentului fusese faptul că „smintitul" nu a fost capabil să *înţeleagă ce este* Dumnezeu. Altfel spus, argumentul nu a demonstrat, propriu-zis, că Dumnezeu există, ci a obţinut un *concept analitic* de Dumnezeu. Ceea ce a arătat Anselm este că existenţa trebuie să fie *cuprinsă* în conceptul de Dumnezeu pentru ca acesta să aibă sens. Conceptul

[161] Se poate revedea reprezentarea grafică a „gradelor de realitate" la Sf. Augustin în volumul de faţă. De altfel, exemplul cu aurul şi cu plumbul este augustinian: în *Despre natura binelui*, I, 5, Augustin utilizează acest exemplu exact în contextul în care vorbeşte despre ierarhia lumii (v. Augustin, *Despre natura binelui. Contra maniheilor*, traducere, note şi comentarii de Cristian Şoimuşan, postfaţă, cronologie şi bibliografie de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 20).

analitic de Dumnezeu nu a extins cunoaşterea (cum va spune Kant), ci a făcut explicit conţinutul său.

Din acest moment, respingerea existenţei lui Dumnezeu este iraţională, mai degrabă decât afirmarea ei. Raţiunea a găsit, în ea însăşi, temeiul *compatibilităţii* sau convergenţei ei cu credinţa. „Dumnezeu nu există" devine un enunţ nelegitim, o contradicţie în termeni[162]. El este echivalent cu enunţul: „Existenţa nu există".

11.5.4. Obiecţia lui Gaunilon

Prima obiecţie adusă vreodată argumentului anselmian a fost cea a călugărului contemporan Gaunilon din Marmoutier, imediat după terminarea lucrării. Anselm a răspuns acestei obiecţii într-o *Apologie contra lui Gaunilon,* pe care, împreună cu obiecţia propriu-zisă, a adăugat-o textului iniţial al *Proslogionului,* rugând copiştii să nu-i multiplice cartea decât însoţită de cele două texte suplimentare.

Obiecţia lui Gaunilon este un text scurt şi dificil, lăsând pe alocuri impresia unor erori de înţelegere. Cel mai reprezentativ pasaj este cel în care călugărul Gaunilon încearcă să respingă argumentul prin contestarea „saltului ontologic" pe care îl face Anselm în finalul argumentului său: „În ce fel mi se arată, prin urmare, că acest ceva mai mare subzistă în rea-

[162] Kant va considera că este o eroare să considerăm judecata de existenţă ca analitică, ea fiind întotdeauna sintetică. Pentru Anselm, însă, judecata de existenţă este analitică numai în privinţa lui Dumnezeu. Pentru restul lucrurilor, ea rămâne totuşi sintetică deoarece lucrurile *nu-şi conţin temeiul existenţei.* În privinţa lui Dumnezeu nu putem considera existenţa decât analitic, deoarece, altfel, *conceptul însuşi* de Dumnezeu nu ar mai fi consistent (căci Dumnezeu îşi are temeiul existenţei în sine). Mai mult, Kant va respinge aşa-numita „teologie raţională" invocând eroarea a trei argumente ale acesteia: argumentul ontologic, cosmologic şi fizico-teologic. Semnificaţia argumenntului ontologic la Kant nu este însă aceeaşi cu cea a argumentului lui Anselm. Kant spune că argumentul ontologic deduce existenţa Fiinţei perfecte din *ideea* noastră de perfecţiune. În timp ce, pentru Anselm, valabilitatea argumentului stă în altceva: în conceptul de *temei existenţial* (deci nu cauzal şi nici armonic). Pentru Anselm, Dumnezeu nu este capătul unei serii cauzale altfel infinite, ci existenţa reală a ceea ce, altminteri, este numai *atribut, noţiune,* sau, în termeni augustinieni, *lipsă.* Argumentul anselmian *presupune* necesitatea unui *temei,* deci lipsa de autonomie ontologică a lucrurilor, implicit heteronomia cognitivă, în vreme ce respingerea kantiană presupune necesitatea *autonomiei* lucrurilor, pentru evitarea heteronomiei cognitive. Anselm acceptă heteronomia cognitivă pentru coerenţa cu heteronomia ontologică, în vreme ce Kant sacrifică heteronomia ontologică pentru autonomia cognitivă.

litate doar pentru că este în mod evident acela mai mare dintre toate, pe când eu neg aceasta încă sau mă îndoiesc de ea că este pentru ca să nu spun că se află în intelectul sau mintea mea cel puţin în felul în care se găsesc multe îndoielnice şi nesigure?"[163]

Cu alte cuvinte, Gaunilon respinge tocmai esenţa argumentului anselmian. Pentru a ilustra obiecţia adusă, Gaunilon construieşte un exemplu, sugerându-i lui Anselm că, în acelaşi mod, s-ar putea încerca demonstrarea existenţei unei insule perfecte, plină cu bogăţii, nedescoperită încă, pe simplul temei că, existând în intelect, conceptul de „insulă perfectă" ar trebui să cuprindă şi el nota existenţei şi deci să ne convingem că această insulă este reală.

Gaunilon pare să nu fi înţeles statutul distinct al conceptului de Dumnezeu faţă de orice alt concept posibil, statut dat tocmai de faptul că Dumnezeu trebuie conceput ca *temei ontologic*. În răspunsul său, Anselm se va mulţumi să elaboreze un uşor sarcasm: „Presupunând aceasta, spun: dacă cineva mi-ar pune în vedere ceva existent fie în faptul însuşi, fie doar în cugetare, în afara căruia nimic nu poate fi gândit mai mare, care ar putea fi pus în legătură cu argumentarea mea, voi găsi şi voi oferi aceluia insula pierdută, mai bine decât să rămână pierdută"[164].

Extrem de eliptic, răspunsul la obiecţia lui Gaunilon vrea să spună că, în afară de „cel faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput", nici un alt lucru nu poate fi subiect al argumentaţiei. Dacă s-ar putea demonstra existenţa insulei perfecte prin acelaşi argument, Anselm însuşi ar pleca în căutarea ei şi ar găsi-o cu siguranţă, dând-o apoi în dar celui care i-ar demonstra că ea există!

Deşi formularea nu este riguroasă, ea pare să spună două lucruri: fie că argumentul ar putea fi utilizat pentru demonstrarea existenţei unei insule perfecte, dar atunci acea insulă ar întruni toate condiţiile divine, ar fi o existenţă necesară (şi Anselm ar fi gata oricând să caute Raiul ca, găsindu-l, să-l dăruie imediat Fratelui care-l confundă cu o insulă oarecare, spre a nu-l mai pierde!), fie, dimpotrivă, argumentul nu funcţionează pentru lucrurile create şi contingente (pentru motivul că acestora, într-adevăr,

[163] „Răspuns în locul nesocotitului împotriva raţionamentului din Proslogion, scris de Gaunilon, călugăr al mănăstirii din Marmoutiers", în Anselm, *Proslogion*, ed. cit., p. 65.

[164] Paul Vincent Spade traduce: „pentru ca ea să nu mai fie pierdută niciodată", ceea ce accentuează sarcasmul.

nu li se aplică demonstrația), și atunci Anselm nu va mai trebui să pornească în căutarea insulei.

*
*   *

Felul în care argumentul ontologic anselmian a fost și este în continuare respins se rezumă, de obicei, la teza că „este imposibil a deduce existența unui lucru din conceptul său“. Aceasta a fost teza lui Gaunilon, pe care o va relua Kant și apoi majoritatea filosofilor moderni. Această axiomă este valabilă în cazul oricărui lucru. Dacă, principial, ar exista posibilitatea de a deduce existența unui lucru din conceptul lui, atunci nimic nu ne-ar opri să deducem existența unicornului, a pătratului rotund, a Insulei Perfecte sau a Muntelui de Aur. Problema constă însă în faptul că, în cazul conceptului de Dumnezeu, natura argumentului se schimbă, cum am văzut mai sus: conceptul de Dumnezeu nu este consistent decât dacă îl considerăm ca *echivalent* cu existența.

12. PIERRE ABÉLARD

12.1. Schiţă biobibliografică

Abélard s-a născut la Palais, în Bretania, în 1079, ca primul fiu al unui cavaler pe nume Béranger, proprietarul satului natal. De aceea numele său de botez este Pierre de Palais (latinizat, Petrus Palatinus), nume la care însă renunţă mai târziu, odată cu abandonarea dreptului succesoral, spre a se dedica studiului. Îşi va lua numele de Abélard (de la cuvântul latin *bajulus,* tutore, sau poate de la franţuzescul *abeille,* albină)[165].

Primul său profesor de filosofie este Roscelin, un nominalist irecuperabil, care avea o şcoală în Bretania. Al doilea profesor al lui Abélard, Guillaume (lat. *Guilelmus*) din Champeaux, Arhidiaconul şcolii catedrale din Paris, a fost realist, având deci încredinţarea că universaliile sunt însăşi esenţa existenţei.

[165] Philip Schaff, ed., *A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, 3rd ed., Vol. 1. Toronto, New York & London: Funk & Wagnalls Company, 1894. pp.12. De altfel, se pare că versiunea corectă a acestui nume este „Abailard" (Ralph McInerny, *A History of Western Philosophy*, the University of Notre Dame Press, 1963).

Între aceste două poziţii extreme, Abélard a încercat să afirme o opţiune proprie, exprimată însă în cadrul unor polemici aprinse şi, din acest motiv, formulată oscilant, insuficient de clar. Filosofia sa este de altfel o veşnică polemică, simţul său critic aducându-i adesea probleme în raporturile sociale. La numai câţiva ani după sosirea la Paris începe să polemizeze tăios cu Guillaume de Campeaux, profesorul său, devenindu-i nesuferit şi provocându-i acestuia reacţii duşmănoase. Abélard încearcă să-şi constituie propria sa şcoală la Melun, undeva în vecinătatea Parisului tocmai pentru a sta în coasta maestrului dar o boală neaşteptată îl împinge spre casa natală pentru câţiva ani. După ce se însănătoşeşte află că Guillaume de Champeaux intrase în rândul clerului monastic şi devenise Episcop de Chalons, unde continua să predea dialectica.

Abélard îl caută şi acolo pentru „a învăţa mai multă retorică din gura sa" dar îşi reia vechiul obicei de a-şi contrazice profesorul. De data aceasta cu mult mai mult succes, căci îl determină (Abélard având doar vreo 25 de ani) să-şi revizuie doctrina despre universalii în asemenea măsură încât acesta renunţă cu totul la a mai susţine realismul clasic[166], trecând la o poziţie diferită care afirma diferenţa de manifestare a esenţei în lucruri. Practic, dificultatea în care este pus de către incisivitatea elevului său constă tocmai în transformarea cursului său de dialectică într-un fel de monolog axat exclusiv pe problema universaliilor, ceea ce îi prilejuieşte, din nou, lui Abélard, o observaţie sarcastică: „cursurile sale s-au adâncit într-o stare de raţionament neglijent care numai cu greu s-ar mai fi putut numi predarea ştiinţei dialecticii".

După acest succes, tocmai succesorul lui Guillaume la catedra din Paris îi oferă lui Abélard scaunul său. Se spune că succesul lui Abélard a fost răsunător, reuşind să adune în jurul său câteva mii de studenţi, însă Guillaume află şi numeşte un alt succesor la catedrală iar Abélard se întoarce la Melun şi-şi reia activitatea în prima sa şcoală privată. Profitând de o perioadă de retragere a lui Guillaume, Abélard revine la Paris şi predă într-o şcoală improvizată din vecinătatea oraşului (Catedra fiind ocupată),

[166] Poziţia iniţială a lui Guillaume de Champeaux este un realism conform căruia aceeaşi calitate formează esenţa comună a speciei şi a tuturor individualilor, astfel încât între indivizi nu există nici o diferenţă esenţială decât cele date prin accidente. V. Peter Abélard, *Historia calamitatum. The story of my misfortunes*, translated by Henry Adams Bellows, Macmillan, NewYork, 1972 (accesibil pe Internet, url= http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html)

dar nu pentru multă vreme deoarece Guillaume se întoarce în forţă, provocând, de această dată, dezgustul întregii comunităţi studenţeşti.

Prin 1113 Abélard se decide să studieze teologia şi apelează la renumitul Anselm din Laon[167], o autoritate a vremii. După un timp Abélard rămâne dezamăgit de nepotrivirea între faima şi calităţile reale ale lui Anselm („dacă veneai la el mânat de îndoială asupra vreunui subiect, plecai şi mai nelămurit“ — constată Abélard în autobiografia sa, insistând malițios, poate şi cu un anumit tâlc, că nu era în stare nici să aprindă o candelă: „reuşea să umple casa de fum fără să obţină nici o iluminare“). Pentru a-l înfrunta, Abélard începe să scrie nişte glose la Profeţiile lui Ezechiel (unul din cele mai obscure pasaje din Biblie). Relaţiile cu maestrul se tensionează iar Abélard devine şi mai faimos.

Întors din nou la Paris, continuă să predea câţiva ani în şcoala catedrală („cea care odinioară îmi fusese destinată, ba aş spune *oferită,* dar din care fusesem dat afară“ — scrie Abélard), continuându-şi glosele începute la Laon şi ajungând o autoritate respectată atât în teologie cât şi în filosofie. Acesta este momentul în care intervine celebra sa relaţie cu Heloise, ce-i întrerupe din nou cariera. Heloise era fiica nelegitimă a unui canonic, trăind sub îngrijirea unchiului său, tot canonic, Fulbert din Paris. Fire foarte studioasă, Heloise este încredinţată de către unchiul său lui Abélard, pentru continuarea educaţiei[168]. O pasiune incurabilă izbucneşte între cei doi, care îşi găsesc refugiu în casa surorii lui Abélard. Aici Heloise naşte un fiu, Astralabius. Abélard şi Heloise se căsătoresc, încercând să-l îmbuneze pe unchiul Heloisei, Fulbert, care începuse să-şi manifeste dezamăgirea faţă de turnura evenimentelor. Cariera eclesiastică promiţătoare a lui Abélard era în contradicţie cu ideea de căsătorie, motiv pentru care ei se decid să o ţină în secret. O va duce pe Heloise la o mănăstire benedictină de maici din apropierea Parisului. Fulbert nu consimte la acest lucru şi, crezând că Abélard încearcă să scape de Heloise, caută răzbunarea. Dă buzna, noaptea, şi îl mutilează, asigurându-se în acest fel că

[167] Nu este aceeaşi persoană cu Anselm de Canterbury. Uneori se spune totuşi că acest Anselm din Laon ar fi fost elev al lui Anselm din Canterbury. Anselm din Laon este cel care inaugurează practica alcătuirii culegerilor de texte din Părinţii Bisericii, numite *Cărţi de sentinţe*. După modelul său vor scrie asemenea *sentinţe* şi Abélard, Petrus Lombardus (1100–1160) şi alţii. Sentinţele lui Petrus Lombardus vor fi cele mai utilizate în şcolile secolelor XII şi XIII, motiv pentru care Lombardus va fi supranumit „Maestrul sentinţelor“.

[168] Se pare, chiar la sugestia lui Abélard, acesta va locui tocmai în casa lui Fulbert, pentru a se ocupa îndeaproape de educaţia Heloisei.

Abélard va fi nevoit să renunţe definitiv la cariera eclesiastică. Acoperit de ruşine, Abélard se retrage la mănăstirea benedictină St. Denis, unde trăieşte în linişte până în 1118, predând călugărilor.

Aici Abélard îndrăzneşte să se îndoiască de faptul că Dionisie Areopagitul este acelaşi cu patronul spiritual al mănăstirii, aşa cum credeau călugării[169]; acest lucru i-a adus un nou conflict. Pleacă, este obligat să revină pentru retractări, apoi se retrage în ţinutul Champagne, unde construieşte un mic oratoriu pe care îl numeşte *Paracletus,* subordonat mănăstirii St. Denis. Are atâta audienţă încât la un moment dat oratoriul său este reconstruit din piatră. Între timp (1121), una din lucrările sale, *De Unitate et Trinitate Divina,* este condamnată la Conciliul din Soissons. Abélard se simte în pericol, crezând că va fi persecutat. Lucru care se şi întâmplă oarecum după ce, fiind ales ca abate la mănăstirea Sf. Gildasius din Ruys, Bretania, călugării de acolo se arată recalcitranţi, încercând chiar să-l otrăvească şi să-l stranguleze[170].

Pleacă din nou la *Paracletus,* unde o întâlneşte pe Heloise. Stau un timp împreună, lucru scandalos, Abélard trebuind din nou să plece. Începe să-şi scrie autobiografia, *Historia calamitatum.*

Peste câţiva ani începe o altă polemică majoră, dusă până la conflict, cu Bernard de Clairveaux. Acesta îl acuză pe Abélard, la Conciliul de la Sens, în 1141, de erezie. Motivele acestei acuzaţii sunt mai multe, cel mai important, se pare, constând în considerarea Trinităţii ca simplu atribut divin (ca teolog, Abélard a fost adept al dialecticii, fapt ce l-a condus mereu la formularea unor enunţuri bizare despre adevărurile de credinţă; el trata, de pildă, dogma trinităţii în conexiune cu teoria atributelor divine). Un alt punct fierbinte al activităţii sale îl constituie cartea *Sic et non,* constând în citate din Sfinţii Părinţi, aranjate astfel încât să contrazică adevărurile teologiei, fără a oferi o soluţie la aceasta.

[169] De fapt Sf. Denis, patronul spiritual al mănăstirii, este un martir creştin din secolul al III-lea, fără nici o legătură cu Dionisie Areopagitul. Ţinând însă să precizeze acest lucru, Abélard a ofensat grav pe călugări; mănăstirea St. Denis era locul de odihnă veşnică al regilor Franţei prin excelenţă (azi se găsesc înhumaţi aici nu mai puţin de patruzeci şi trei de regi şi treizeci şi două de regine ale Franţei, începând cu regele Dragobert).

[170] Este vorba despre o mănăstire decăzută, în care călugării ţineau ibovnice şi apelau la fapte reprobabile repetate. Abélard cere o investigaţie papală. Îşi dă seama că fusese invitat acolo numai în speranţa că, având succes la studenţi, va încasa taxe pentru mănăstire (*apud* Ralph McInerny, *Loc.cit.*)

Abélard părăseşte Conciliul fără să se apere, apelând direct la Papa Inocenţiu al III-lea. Între timp, Bernard scrie şi el Papei, formulând un denunţ asupra unui susţinător de-al lui Abélard. Papa îi interzice lui Abélard să mai scrie, ordonând ca restul textelor sale să fie arse.

La intervenţia abatelui din Cluny, lui Abélard i se permite să-şi petreacă restul vieţii în abaţia respectivă. Moare la 63 de ani, în 1142, fiind înmormântat la *Paracletus*. În 1164 moare şi Heloise, trupul său fiind aşezat alături de cel al lui Abélard.

Opera sa poate fi împărţită în trei mari categorii: poezii şi scrisori, texte logice, respectiv texte teologice. În plus, el a mai scris *Historia calamitatum* („Istoria nenorocirilor mele"), o autobiografie.

Scrierile logice includ: *Introductiones parvulorum* (1114), constând în glose despre Porfir, Aristotel, Boethius; *Logica ingredientibus* sau *Glosele de la Milano*[171] (1120), constând în comentarii la Aristotel şi Porfir; *Logica nostrorum petitioni* sau *Glosele de la Lunel*[172] (1124), un comentariu foarte amplu al *Isagogei* lui Porfir; *Dialectica* (redactată în perioada în care Abélard se afla la Cluny, constând într-un tratat de logică din patru cărţi, în care expune teoria diviziunii şi definiţiei, comentează pe Porfir, Boethius şi *Categoriile* lui Aristotel), *Glossulae in Porphyrium*,

Textele teologice sunt: *De unitate et trinitate divina* („Despre unitatea şi treimea divină", 1120, tratatul condamnat la Conciliul de la Soissons), *Sic et non* („Da şi nu", 1122–23), *Theologia Christiana, Theologia* (1124–1136), *Expositio ad Romanos* (Expunere despre [Epistola lui Pavel] către romani), *Ethica seu Scito teipsum* („Etica sau cunoaşte-te pe tine însuţi"), respectiv *Dialogus inter Philosophum, Judaeum, et Christianum* („Dialogul dintre un filosof, un evreu şi un creştin").

Primul interes al lui Abélard, în ordine cronologică, a fost logica. Urmează apoi operele teologice şi, în final, etica (cu tratatul *Ethica seu Liber dictus Scito te ipsium,* scris după 1125).

[171] Titlul „Logica ingredientibus" este titlul dat după primele cuvinte ale tratatului iar „Glosele de la Milano" arată locul unde a fost descoperit manuscrisul.

[172] Ambele denumiri indică acelaşi manuscris, în aceeaşi manieră ca *Glosele de la Milano* sau *Logica ingredientibus* (pentru ambele cazuri, cf. Jean Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage,* présentation, choix de textes, bibliographie, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Éditions du Cerf, Paris, 1994, pp. 47, 60).

12.2. Raţiune şi credinţă sau teologia ca dialectică

La Abélard, ca şi pentru toţi gânditorii medievali, între raţiune şi credinţă există o legătură foarte strânsă. Spre deosebire de ceilalţi, Abélard consideră însă că teologia este reductibilă la dialectică, în sensul că adevărurile de credinţă, inclusiv misterele, pot fi înţelese de către intelect. Astfel, dacă principiul lui Anselm fusese *Credo ut intelligam*, „cred ca să înţeleg“, Abélard insistă pe forma inversată a acestei formule. Pentru el este mai importantă înţelegerea, pătrunderea dialectică a adevărurilor: credinţa trebuie să se bazeze pe raţiune. Identificarea filosofiei cu teologia are loc la Abélard în alt sens: nu în sensul urcării filosofiei la rangul de teologie (ca la Eriugena), ci în sensul coborârii teologiei la nivelul logicii sau dialecticii. Până şi Trinitatea divină este comparată, la un moment dat, cu un silogism.

Toate acestea nu înseamnă că Abélard ar fi voit să pună în criză importanţa credinţei sau că nu a fost conştient şi atent la pericolul căderii în erezie. Dimpotrivă, ar fi spus el, dacă dialectica ar însemna îndepărtarea de Sf. Pavel şi de Hristos, ar renunţa la ele, chiar dacă l-ar chema Aristotel, nu Abélard. Ceea ce şi-a propus este de fapt *apărarea* credinţei cu ajutorul unui instrument mai puternic: logica. Şi, cu nici un preţ, nu putea să accepte renunţarea la ea, fiind convins că cei care o resping fac astfel numai pentru că nu o înţeleg.

Convingerea lui Abélard este că credinţa nu trebuie să însemne asumarea oarbă a unor propoziţii pe care nu le înţelegem. A crede înseamnă *id quod mente firmiter tenemus* (ceea ce mintea consimte cu putere). Trebuie să înţelegem ceea ce credem şi, în consecinţă, credinţa vine din raţiune. Poziţia lui Abélard este deci aceea a unui raţionalist incurabil, ceea ce poate explica, cel puţin parţial, poziţia sa mereu duală în majoritatea problemelor de care s-a ocupat. Prima sa convingere, totuşi, este aceea că Logica constituie instrumentul indispensabil al Teologiei.

Acest lucru trebuie însă înţeles numai ţinând cont de cultura şi textele la care avusese acces Abélard; el nu alege nominalismul şi logica sau dialectica în detrimentul unui platonism sau al unui realism *per se*. Prin educaţie, Abélard este un dialectician care se opune realiştilor contemporani cu el şi de aceea, în măsura în care respinge realismul, o face cu scopul de a respinge poziţiile unor oponenţi ca Guillelmus din Champeaux sau Gilbert de Poitiers. Abélard nu face parte din acea categorie de filosofi a căror problemă este dacă are dreptate Platon sau Aristotel; pentru

el este esenţial dacă are dreptate Abélard sau Guillelmus din Champeaux. Pentru a învinge, Abélard se foloseşte cu succes de Aristotel; faptul — însă — că nu se avântă în teme platoniciene (oricum prea puţin cunoscute la vremea lui) este mai degrabă o strategie de ocultare a surselor oponenţilor săi decât o desconsiderare directă a lui Platon[173].

12.2.1. Natura logicii

În *Dialectica*, Abélard numeşte şapte lucrări utilizate de latini în textele de logică: *Isagoga* lui Porfir, *Categoriile* şi *Despre Interpretare* de Aristotel şi patru lucrări de Boethius (*Cartea despre diviziuni, Topica, Silogismele categorice* şi *Silogismele Ipotetice*). Îndatorat profund lui Boethius, Abélard va folosi textele acestuia în toate interpretările sale asupra lui Aristotel şi Porfir. De altfel, se pare că el nici nu avusese contact decât cu cele două lucrări aristotelice menţionate, despre restul *Organon*-ului ştiind numai prin intermediul lui Boethius.

În orice caz, problema pe care şi-o pune şi aici, ca şi în alt text, *Logica ingredientibus,* este dacă Logica este o parte autonomă a filosofiei sau un simplu instrument al acesteia. Miza acestei întrebări este foarte importantă. Dacă este ştiinţă separată, atunci ea poate fi „pusă la lucru" în mod autonom, existând posibilitatea, de pildă, de a descoperi adevăruri în mod *independent* de revelaţie. Cazul lui Anselm din Canterbury, care găsise acele *raţiuni necesare* pentru adevărurile de credinţă, fără a apela la autorităţile tradiţiei (sfinţii părinţi), formulând chiar şi celebrul său argument ontologic, îi era cunoscut[174].

Antecedentele acestei întrebări se găsesc în disputa dintre Stoici şi Şcolile peripatetice, dispută pe care Boethius o soluţionase (adoptând, probabil, poziţia lui Ammonius). Stoicii susţinuseră că Logica este o parte autonomă a filosofiei, cu obiect şi finalitate proprie, la fel cum sunt Fizica şi Etica (cum se ştie, Stoicii postulau această tripartiţie a Filosofiei). Pe de altă parte, tradiţia Peripatetică susţinea caracterul instrumental al logicii: ea nu face decât să ne *ajute* în elaborarea filosofiei practice şi teoretice.

173 Jean Jolivet avansează ipoteza că Abélard cunoştea principalele surse platoniciene disponibile contemporanilor săi dar le ignoră din principiu: voia să-şi combată adversarii numai pe terenul dialecticii (loc. cit.), pp. 53, 60, 61–62.

174 Discuţii similare aveau loc şi în spaţiul bizantin, între partidele „platonice" şi cele „aristotelice".

Urmându-l pe Ammonius, Boethius optase pentru ambele variante. Invocând analogia cu părţile corpului omenesc (de exemplu mâna), spusese că logica este şi *parte* a filosofiei dar şi *instrument* al acesteia. La fel procedează şi Abélard. Logica este, cu alte cuvinte, atât o *ştiinţă particulară*, cu obiect de studiu propriu, cât şi o *metodă* generală pentru toate celelalte ştiinţe.

Astfel, logica este, pentru Abélard, dialectică, fie în *sens restrâns* (cel care se referă la dialectica în calitate de instrument pentru elaborarea argumentelor probabile, instrument al retorului sau oratorului), fie în *sens larg* (stoic), pentru care dialectica înseamnă *logică,* adică o *ştiinţă*. În acest sens larg, logica se ocupă cu construirea argumentelor (*de ratione argumentorum compenenda*), putând fi definită ca *ştiinţă a discursului (ratio disserendi)*. Sarcina sa este aceea de a stabili adevărul şi falsitatea într-un discurs (atât în sensul de *construcţie,* de descoperire a argumentelor, cât şi în cel de *confirmare* a lor, de *identificare* a valorii de adevăr).

Valoarea de adevăr a unui argument depinde de două lucruri: *dispoziţia termenilor* şi *natura lucrurilor*. Pentru aceasta, logica are în vedere numele, propoziţiile, descoperirea argumentelor şi, în final, confirmarea lor.

12.3. Problema universaliilor: critica realismului

Deşi celebritatea lui Abélard datorează mult implicării sale în marea dispută asupra universaliilor, nu este uşor de precizat care a fost poziţia sa, în definitiv. Modul său de participare la această discuţie este unul polemic, argumentele pe care le-a formulat fiind în primul rând menite a *respinge* poziţiile altora, mai degrabă decât a le întregi pe ale sale. Se poate spune, cu siguranţă, că Abélard s-a opus în egală măsură nominalismului lui Roscelin şi realismului lui Guillaume din Champeaux.

În *Logica ingredientibus,* Abélard comentează celebrul text porfirian în care acesta formulează problema universaliilor (în traducerea latinească şi comentariul lui Boethius), menţionând cele trei întrebări puse de Porfir şi adăugând o a patra, ce avea să ajungă la fel de celebră: *„Ar mai avea sens numele universale dacă ar dispărea toţi individualii?“* (de exemplu, ar mai exista numele „trandafir“ dacă toţi trandafirii ar dispărea?)[175]. Prima întrebare

[175] Abélard formulează de fapt mai multe întrebări suplimentare faţă de cele trei ale lui Porfir: 1) În acord cu *ce* există o asemănare între lucruri?; 2) au genurile şi speciile ca atare *în mod necesar* un corespondent pe care să-l numească? Faţă de aceasta din urmă, întrebarea privitoare la dispariţia individualilor reprezintă o particularizare.

a lui Porfir dă cheia tuturor celorlalte. Ceea ce face Abélard nu este de fapt expunerea unei poziţii proprii, în mod direct. Opţiunea sa se configurează în urma *respingerii* unor poziţii pe care le expune şi analizează succesiv.

12.3.1. Universaliile ca esenţe comune nu au realitate

În primul rând, Abélard demonstrează că universaliile *nu sunt lucruri* (*res*). Pentru a demonstra aceasta, el utilizează definiţia universalului dată de Aristotel în *Despre interpretare* (17a, 37–40): un universal este ceea ce, prin natură, poate fi predicat despre mai mulţi, în sensul că există mai mulţi individuali în fiecare specie (fără a exclude posibilitatea existenţei unor specii cu un singur individ). Particularul este înţeles după Porfir: ceea ce se poate predica despre un singur subiect (Aristotel spusese doar că individualul *nu este* predicabil despre mai mulţi).

Astfel, Abélard îşi propune să respingă, pentru început, ceea ce el numeşte „teoria veche a universaliilor" (*antiquam de universalibus sententiam*), adică poziţia realistă a lui Boethius (de fapt, a lui Guilelmus din Champeaux), conform căreia trebuie admis că toţi indivizii unei specii au în comun *esenţa* speciei respective („toţi oamenii au în comun esenţa de om"), dar diferă prin multiplicitatea *accidentelor*. Astfel, Socrate este diferit de Platon numai prin înălţime, formă, culoare, etc (totalitatea accidentelor şi combinaţiilor lor). Dacă aceste accidente ar fi îndepărtate, nu ar mai exista nici o diferenţă între indivizi deoarece diversitatea lor ar fi înlăturată odată cu ele. Una şi aceeaşi substanţă, să zicem *umanitatea,* se află şi în Socrate şi în Platon, diferenţele fiind date de către accidente.

Abélard aduce patru obiecţii acestei teorii. În primul rând, dacă indivizii au în comun, la modul esenţial, *specia* lor, înseamnă că speciile, la rândul lor, au în comun *genul* din care fac parte. La noţiunea de „fiinţă însufleţită" participă deci, alături de oameni, toate animalele, cum ar fi „Brunellus-asinul" (exemplul favorit al lui Abélard). Prin urmare între Socrate, Platon şi Brunellus există ceva comun: „animalitatea" (faptul că sunt vieţuitoare). Umanitatea este *esenţa* pentru Socrate şi Platon deopotrivă, dar, la un alt nivel, *animalitatea* devine esenţă pentru Socrate, Platon şi Brunellus asinul. În acest fel, mai multe specii, cum ar fi „Om" şi „Asin", au în comun faptul de a fi *animale* (ca gen al ambelor).

În cadrul aceluiaşi gen, speciile se diferenţiază deci prin trăsături contradictorii, cum sunt „raţional" şi „iraţional". Ceea ce înseamnă a spune

că acelaşi universal, „animal“ (care există în întregime atât în specia „om“ cât şi în specia „asin“), este în acelaşi timp şi raţional şi iraţional. Ca om, animalul este raţional dar, ca asin, el este iraţional. Unul şi acelaşi *lucru* (căci universaliile sunt lucruri, în această ipoteză) este şi nu este, în acelaşi timp, identic cu el însuşi, deoarece are caracteristici contrarii. Or, conform definiţiei contrarietăţii, contrariile nu pot exista în acelaşi lucru în acelaşi timp. Nici un lucru nu poate fi totodată alb şi negru, raţional şi iraţional. Or, dacă Guilelmus susţine poziţia sa drept una realistă, ar însemna că există lucruri, ca *animalitatea,* în care se regăsesc contrarii: raţionalul şi iraţionalul. În genul „animal“ intră şi Socrate şi Brunellus, primul fiind raţional iar al doilea iraţional[176].

A doua obiecţie atacă tocmai principiul diferenţierii prin accidente şi spune că, la nivelul cel mai elementar, *însuşirile* sunt în număr de zece: substanţa, calitatea, cantitatea şi aşa mai departe, conform listei aristote-

[176] Mai mult, ne putem imagina şi alte consecinţe ale obiecţiei lui Abélard. Dacă „umanitatea“ se găseşte *în acelaşi timp, identică* în toţi oamenii, aceştia nedeosebindu-se decât prin accidente, care sunt indiferente, înseamnă că unul şi acelaşi om poate avea accidente incompatibile între ele, fără ca „umanitatea“ lui să fie alterată. Astfel, nu numai că Socrate poate fi alb şi negru în acelaşi timp (accidente de *calitate*), dar el se poate afla în acelaşi timp la Atena şi la Roma (accidente de *loc*). Obţinem astfel o contradicţie *în natură,* ceea ce ne obligă să renunţăm la a acorda realitate actuală universaliilor. Cu toate acestea, obiecţia lui Abélard pare a fi una lipsită de înţelegere faţă de terminologia clasică la care se referă. Termenii de materie, esenţă, accident, ajung la Abélard prin intermediul traducerii lui Boethius, pe care, din diverse motive, Abélard pare să o interpreteze deficitar. O simplă revenire la sensul exact al termenilor, cu precizările de rigoare, ar face respingerea formulată de Abélard fără obiect. De exemplu, obiecţia cum că, dacă universaliile sunt reale, atunci, întrunirea unor caracteristici contrare (ca „raţional“ şi „non-raţional“) este nelegitimă, nu se susţine deoarece accepţiunea clasică a teoriei universaliilor nu admite o realitate *sensibilă* a universaliilor. Un lucru sensibil nu poate avea două caracteristici contrare deoarece nu poate face parte din două specii concomitent. Genul, însă, poate include astfel de caracteristici, tocmai pe baza lor având loc *diviziunea genului*. Abélard tratează realitatea substanţelor, a genurilor şi speciilor în mod nediferenţiat şi confuz, considerând că toate caracteristicile speciilor unui gen sunt conţinute şi de către indivizii unei *singure specii*.
O altă obiecţie a lui Abélard denotă o confuzie şi mai mare (dacă nu este cumva o speculaţie de tip sofistic intenţionată), anume, atribuirea diferenţei specifice *genului*. Astfel, el spune că definiţia prin gen proxim şi diferenţă specifică implică apelul la un termen (diferenţa specifică) care se referă şi la gen. De exemplu, sintagma „animal raţional“ conţine termenul „raţional“, care nu înseamnă altceva decât „animal care are facultatea de a fi raţional“, adică tot „animal raţional“. Sintagma iniţială („animal *raţional*“) s-ar putea explicita astfel: „animal *animal raţional*“, la infinit. Desigur, *Metafizica* lui Aristotel (unde se face precizarea că diferenţa specifică nu caracterizează genul) nu se tradusese încă în latină, deci Abélard nu o cunoştea. Eroarea este, una peste alta, semnificativă.

lice a categoriilor. Chiar dacă „combinarea" sensibilă a acestor însuşiri diferenţiază indivizii, totuşi ele sunt reductibile la cele zece „generalissime" care rămân nemultiplicate. În esenţa ei, cantitatea este una şi aceeaşi, calitatea la fel etc. Dacă, deci, Socrate şi Platon posedă realităţi semnificate prin fiecare din cele zece predicamente, realităţile în sine fiind aceleaşi, înseamnă că toate formele unuia sunt aceleaşi cu formele celuilalt. Prin urmare Socrate nu diferă de Platon nici prin categoria cantităţii, nici prin cea a calităţii, nici prin celelalte categorii, deoarece formele în sine nu sunt diferite una de alta, cum nu sunt nici substanţele cărora le sunt ataşate[177]. Astfel, în profunzimea lor, indivizii nu diferă între ei, ceea ce înseamnă că nu există principiu de individualizare.

A treia obiecţie încearcă să atace principiul multiplicării pornind de la definiţia universalului. Dacă înţelegem universalul ca fiind *unic* şi totuşi *„comun pentru mai mulţi"*, atunci, în virtutea relaţiei de întemeiere, am putea să numim „comun pentru mai mulţi" şi pe Socrate, întrucât şi el, precum universalul, este *unic* dar are o multitudine de accidente. Astfel, criteriul multiplicării *unicităţii* prin accidente ar putea fi aplicat la fel de bine şi în cazul universalului şi în cazul individualului, ceea ce anulează diferenţa între ele[178].

În fine, a patra obiecţie atacă însăşi relevanţa ontologică a principiului individuaţiei prin accidente. Dacă indivizii datorează accidentelor existenţa lor, înseamnă că accidentele ar trebui considerate *anterioare* indivizilor prin natură şi, la fel, *diferenţele* anterioare speciilor. În acest sens, accidentele trebuie să fie *independente* de substanţele individuale, ceea ce este absurd.

Aşadar, din toate acestea reiese, spune Abélard, că teoria conform căreia „o esenţă absolut unică rezidă în acelaşi timp în lucruri este complet lipsită de raţiune". Toate aceste respingeri formulate de Abélard sunt problematice cel puţin din perspectiva fidelităţii faţă de sensul originar al unor termeni utilizaţi. Se pare, însă, că departe de a miza pe corectitudine, scopul lui Abélard a fost acela de a ataca cu orice preţ pretenţia de realism a lui Guilelmus.

[177] Abélard, *Logica ingredientibus*, (ed. B.Geyer, pp. 9–20), *apud*. J. Jolivet, *Op. cit.*, p. 129.

[178] Abélard forţează aici un sofism de limbaj conform căruia ceea ce se enunţă despre universal poate fi enunţat şi despre individual. El vrea să spună că, aşa cum determinaţiile *multiplică* specia, tot astfel ele multiplică şi individualul, lăsând la o parte faptul că diferenţa dintre specie şi individual constă tocmai în faptul că determinaţiile au fost *deja* aplicate la specie pentru a se obţine individualul.

12.3.2. Universaliile ca „indifferentiae" nu au sens

O altă posibilitate de a afirma realitatea universaliilor este aceea care admite că individualii nu se deosebesc numai prin accidentele lor, ci chiar prin *esenţă*. În acest fel, indivizii sunt separaţi la modul esenţial, ei nu se aseamănă, practic, prin nimic, nici prin materie, nici prin formă. Indivizii împărtăşesc, fiecare, propria sa umanitate, după cum, trecând la următorul nivel, propria raţionalitate, apoi propria „animalitate". Cu alte cuvinte, ceea ce se numeşte „universal" aparţine individului într-un mod absolut distinct. De această dată Abélard nu ar mai avea ce combate, dacă unii din cei care susţineau acest punct de vedere nu ar fi încercat totuşi să găsească un „înlocuitor" pentru esenţa comună; ei sunt în continuare realişti. Dacă esenţa nu este universală, cum este posibilă totuşi asemănarea între indivizii speciei? Trebuie să existe un temei al aspectelor comune (chiar de natură sensibilă, deci ca dat empiric) chiar dacă acesta nu va fi de natura vreunei esenţe.

Abélard descrie trei răspunsuri la această întrebare, echivalente cu tot atâtea teorii adverse pe care la va respinge. Primul răspuns aparţine tot lui Guilelmus din Champeaux: indivizii nu sunt similari prin esenţă (aceasta fiind *unică* pentru fiecare dintre ei) ci prin *indiferenţă*. Indivizii esenţial diferiţi între ei („umanitatea" lui Socrate este alta decât „umanitatea" lui Platon) sunt totuşi asemănători prin „absenţa de diferenţă", adică pur şi simplu prin *lipsa* de diferenţiere. Aceasta este de fapt a doua poziţie pe care şi-o asumase Guilelmus din Champeaux în urma respingerii celei dintâi de către Abélard. Semnificaţia termenului de „indiferenţă" este destul de obscură, părând a fi o invenţie terminologică arbitrară sau o preluare inadecvată din Boethius[179]. Abélard o respinge destul de simplu, spunând că *a nu fi diferit* este totuna cu *a se potrivi cu* sau *a fi similar*, ceea ce readuce în discuţie dificultăţile respinse anterior.

[179]Termenul „indiferenţă" provine de fapt de la Boethius (*Despre Unitatea Sfintei treimi...*, cap. I), care îl utilizase pentru a caracteriza unitatea PersoanelorTreimii, spunând că cele trei Persoane nu sunt identice, dar sunt *indiferente*, adică nu există nici o diferenţă între ele. Sensul este cel de „non-multiplu". Cu alte cuvinte, poziţia pe care o înfăţişează aici Guilelmus încearcă să trateze genurile şi speciile ca pe persoanele Sfintei Treimi: diferite dar «indiferente». Neclaritatea este majoră, deoarece la Boethius această „indiferenţă" însemna lipsă de „gen, specie şi număr", adică tocmai absenţa universaliilor (vrând să sugereze că persoanele Sfintei Treimi nu reprezintă specificări ale unui gen). Guilelmus, deci, probabil fără să ştie, fie tratează universaliile ca pe non-universalii, fie asimilează indivizii cu Creatorul. O altă interpretare, cu grad mai mare de inteligibilitate, ar fi cea conform căreia *indiferenţa* ar însemna ceva similar cu *indiscernabilitatea* (pe care o va respinge Leibniz prin principiul identităţii indiscernabililor).

12.3.3. Colecțiile nu sunt universalii

A doua soluție la problema asemănării în ciuda caracterului individual al speciei postulează că universalul este o *colecție* de lucruri: toți oamenii sunt esențial unici dar, considerați împreună, alcătuiesc *colecția* numită *umanitate,* apoi toate animalele considerate împreună alcătuiesc *colecția* numită *animalitate,* etc. Sensul acestui termen, de asemenea neclar la prima vedere, este lămurit prin precizarea lui Abélard că „Boethius pare să le dea dreptate" acestor oponenți ai lui atunci când spune: „prin *specie* nu trebuie înțeles decât gândul «colectat» [„compus"] plecând de la o asemănare substanțială între indivizi; prin *gen,* de asemenea, gândul «colectat» [„compus"] plecând de la asemănarea speciilor"[180].

Această a doua variantă pare să aparțină lui Joscelin de Soissons, după mărturia lui Ioan de Salisbury. Sintetic, ea spune că universalul este o „colecție" a tuturor individualilor. Obiecțiile construite de Abélard arată că nici unul din sensurile termenului „colecție" nu este aplicabil universalului. Iată argumentele sale:

1. Dacă universalul este „colecție" și știm că un universal trebuie să fie predicabil despre fiecare individ al speciei, ar trebui ca orice „colecție" să fie predicabilă despre indivizi. Or, este vădit că nu putem predica „colecția" despre indivizi (de exemplu: „Socrate este toți oamenii"). Prin urmare universalul nu poate fi înțeles drept „colecție".

2. Dacă „colecția" este o alcătuire a tuturor indivizilor de aceeași specie, înseamnă că ea are *părți* fără de care colecția ca atare nu ar mai exista. Acest lucru contrazice însă statutul universaliilor, care nu au „părți" ci sunt predicabile în mod neîmpărțit[181]. Oricum, chiar dacă am accepta

[180] Citatul lui Abélard este din *Al doilea comentariu la Isagoga lui Porfir* de Boetius: „*Nihilque aliud species esse putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis: cum in universalibus, fit intelligibilis* [Col. 0085C]" (*apud.* ediția Migne). Abélard citează pe Boethius ca autoritate ce ar „îndreptăți" poziția pe care tocmai vrea să o critice. Totuși, sensul dat de Boethius aici acestui termen este unul realist-gnoseologic, conform căruia speciile sunt *cunoscute* ca inteligibile dar *percepute* ca sensibile. Doctrina pe care vrea să o critice Abélard aici, cea a lui Joscelin din Soissons, pare însă a accepta *colecția* ca realitate obiectivă, a posteriori (de tipul grupurilor, popoarelor etc). Dacă totuși ar fi citat întregul pasaj, Abélard ar fi obținut răspunsul lui Boethius, extrem de convenabil pentru respingerea realiștilor dar incomod pentru afirmarea nominalismului său. Astfel încât nu este exclusă ipoteza că Abélard ocultează soluția lui Boethius tocmai pentru a-și putea construi propria sa respingere.

[181] În acest punct Abélard face aluzie la un alt pasaj din Boethius, *Al doilea comentariu la Isagoga lui Porfir,* 83c-d (Migne — *v. supra*), unde se vorbește despre felurile în care

universalul ca o totalitate de părţi, atunci şi Socrate (un individual oarecare) poate fi înţeles ca totalitate a părţilor sale. Deci Socrate este un universal, ceea ce anulează însăşi distincţia dintre universal şi particular. Deci universalul nu poate fi o „colecţie".

3. Dacă universalul este o colecţie, atunci *omul* nu ar fi o *infima species,* aşa cum se ştie că este, ci ar mai exista şi *sub-specii* ale omului, construite arbitrar (de exemplu popoare, armate, elevi, etc). Prin urmare această definiţie a universalului nu ar distinge între speciile naturale şi *mulţimile* concepute artificial. Deci universalul nu poate fi o colecţie.

4. Înţelegând universalul ca o colecţie, el ar depinde în mod extensional de numărul, respectiv prezenţa sau absenţa indivizilor pe care-i reuneşte. Astfel, ori de câte ori o substanţă individuală ar dispărea, conceptul general de *substanţă* ar fi altul (diferit de cel iniţial), deoarece colecţia este pur şi simplu *alta.* În timp, prin dispariţia şi apariţia unor substanţe individuale, am avea *mai multe* concepte de *substanţă*, toate diferite între ele. Am ajunge astfel la o „colecţie de colecţii", o noţiune de maximă generalitate („substanţă") care ar include alte noţiuni de „substanţă", la rândul lor de maximă generalitate (întrucât includ *toţi* indivizii la un moment dat). Ceea ce este o încălcare a ierarhiei genurilor. Deci universalul nu poate fi „colecţie".

5. Din alt punct de vedere, orice universal este prin natură *anterior* indivizilor. Or, colecţia nu are sens decât ca alcătuire *din* indivizi, ceea ce înseamnă că indivizii sunt anteriori colecţiei. Acest lucru contrazice natura universalului, prin urmare universalul nu poate fi o colecţie.

6. În fine, conform ierarhiei genurilor şi speciilor, ar trebui ca orice individ să facă parte în egală măsură atât din specia sa cât şi din genul său. De exemplu, Socrate este om sau „animal raţional" dar, în aceeaşi măsură, este şi „animal" (în sensul că face parte din *acele* animale care sunt raţionale). Dar dacă înţelegem universaliile ca şi colecţii, este imposibil să concepem vreo identitate sau subordonare a colecţiei oamenilor faţă de colecţia animalelor. Este deci absurd să concepem universalul ca şi colecţie.

universalul poate fi „comun" mai multora: *pe părţi*, în *timp* respectiv *simultan*. La Boethius nici una din aceste sensuri nu se aplică universalului deoarece este nevoie în plus de un raport de *întemeiere substanţială*. Abélard îl interpretează din nou pe Boethius pur dialectic, fără a ţine cont de partea „realistă" a gândirii sale. Este o strategie de discurs des întâlnită în textele medievale, aceea de a ataca un adversar subminându-i (în cazul acesta chiar prin deformare) sursele sau utilizându-le parţial. Va proceda similar şi Toma de Aquino în disputele sale cu averroiştii latini, raportându-se parţial sau bivalent la textele lui Averroes.

12.3.4. Universaliile ca esenţe individuale sunt contradictorii

Argumentele aduse de Abélard împotriva înţelegerii universalului ca şi colecţie conduc inevitabil la cea de a treia variantă de realism, cea care evită problema „asemănării" între indivizi şi în care genurile şi speciile nu sunt comune ci egale numeric cu indivizii. În această variantă, „specie" înseamnă de fiecare dată un singur individ, în măsura în care acesta deţine de exemplu *umanitate.* Individul Socrate este în acelaşi timp individual, specie şi gen: el este individual *în măsura în care* este Socrate, este specie *în măsura în care* este om („animal raţional") şi este gen *în măsura în care* este animal. În acest sens, un individ deţine mai multe universalii, care *îl diferenţiază* faţă de el însuşi. De exemplu, Socrate, în măsura în care este *om*, este diferit de sine însuşi ca *Socrate.*

Această variantă pare derivată direct din cea de a şasea obiecţie adusă de Abélard teoriei colecţiilor, cu nuanţa că aici nu se mai încearcă respectarea ierarhiei universaliilor. Ceea ce face ca Socrate să fie, respectiv, „Socrate", „om" şi „animal", este unul şi acelaşi „lucru": *animalitatea* sa, o animalitate raţională cu determinaţiile individuale ale lui Socrate (combinaţia de accidente suprapuse). Diferitele grade de generalitate la care putem construi enunţuri despre Socrate provin din *nivelul* la care dorim să-l caracterizăm. Totul depinde de nivelul la care ne referim, *lucrul* fiind însă unul şi acelaşi. Este, se pare, poziţia susţinută de alţi doi contemporani ai lui Abélard: Walter de Mortagne şi Bernard din Chartres, la care va adera, însă, şi Guilelmus din Champeaux.

1. Primul argument împotriva teoriei universaliilor ca esenţe individuale este că universalul, redus la individual, nu mai poate fi „predicat despre mai mulţi", ceea ce contrazice tocmai definiţia lui Aristotel; „omul", *în măsura în care* este Socrate, nu poate fi predicat *decât* despre Socrate. Invers, acelaşi Socrate, *în măsura în care* este *om,* poate fi predicat despre „mai mulţi", căci la acest nivel Socrate este identic cu *umanitatea* sa. Astfel, individualii şi universalele devin inter-predicabile, ceea ce anulează distincţia dintre ele. Deci universalul ca esenţă individuală este contradictoriu.

2. Mai departe, dacă Socrate este un individual, o specie şi un gen în acelaşi timp, atunci orice universal este un individual şi viceversa. Aceasta înseamnă că individualul şi universalul sunt identice şi nu se mai justifică distincţia între ele. Realismul se autosubminează.

12.4. „Cuvintele“ şi „lucrurile“

Observăm că argumentele lui Abélard se bazează pe definiţia predicativă a universalului, care spune că acesta poate fi predicat despre mai multe lucruri. Dacă, aşa cum vor realiştii, universalul este un *lucru,* indiferent cum înţelegem aceasta, predicabilitatea unui *lucru* despre mai multe lucruri devine problematică. Abélard nu admite o realitate inteligibilă a universalului, una de tip platonician sau boethian, el fiind prin excelenţă un practicant al *dialecticii* care este principalul instrument de control al gândirii şi singura *metodă* acceptabilă, constând în admiterea provizorie a unei teze şi apoi combaterea prin ducerea ei la consecinţe absurde. Din acest motiv nu găsim la Abélard încercări de a demonstra direct că nu există realităţi inteligibile. Îi este suficient să demonstreze caracterul autocontradictoriu al realismului, conform principiului că dacă o teorie poate duce la propoziţii absurde sau la contradicţii, teoria nu se susţine. Cu ajutorul legilor logice, considerate absolute, Abélard ajunge la concluzia că „nici un lucru, nici un ansamblu de lucruri, nu poate fi predicat despre o pluralitate de subiecte luate unul câte unul“, ceea ce înseamnă că proprietatea principală a universalului nu se regăseşte în *lucruri.* Universalul trebuie deci să fie de altă natură decât lucrurile. Din moment ce universalitatea nu poate fi înţeleasă ca lucru, ea aparţine *termenilor.* Nu este altceva decât funcţia logică a unor cuvinte[182].

Este important să înţelegem argumentele lui Abélard ţinând cont de faptul că ele sunt conduse de două principii fundamentale: o concepţie despre natura *lucrurilor,* respectiv una privind natura *predicatului*[183]. Acestea două sunt limitele dar şi punctele de sprijin ale criticii sale.

Primul principiu presupune o teorie despre ceea ce înseamnă un *lucru.* Conform naturii, un lucru se caracterizează prin identitate de sine şi o separaţie absolută faţă de orice altceva care nu este *acelaşi* cu lucrul respectiv: ceea ce este în sine nu poate fi în nici un fel în altceva sau în

[182] Scopul pe care şi-l propune Abelard este cel de a critica poziţia lui Guilelmus, fostul lui profesor, Master la Şcoala catedrală din Paris şi apoi la Şcoala Sf. Victor, lângă Paris. Guilelmus susţinuse o poziţie realistă pe care Abelard o va ataca din punct de vedere metafizic, dovedind că este de nesusţinut. Guilelmus îşi va modifica poziţia, dar Abelard îl va ataca încă o dată, spunând că de data aceasta poziţia sa este coerentă dar nu şi *realistă*, cum credea Guilelmus. În final acesta va renunţe la problema ca atare şi va pierde orice atenţie din partea studenţilor săi.

[183] Cf. Jean Jolivet, *Op. cit.*, pp. 55–58.

relaţie cu altceva. O „fizică" abélardiană nu ar admite nici o comuniune de materie sau de formă între lucruri; ele sunt complet autonome, izolate, iar în acest sens ceea ce realiştii numesc universalii nu îndeplinesc nici o funcţie în afara celei nominale.

Al doilea principiu conducător al lui Abélard este teoria despre cuvinte şi mai ales sensul în care el acceptă noţiunea de *predicat*. Prin „a fi predicat" nu putem înţelege altceva decât capacitatea unui termen de a fi unit cu un subiect în conformitate cu adevărul, prin intermediul verbului *a fi* enunţat la timpul prezent. Este limpede că, în acord cu această definiţie, nici un lucru real nu poate fi predicat, decât cuvintele. Problema universaliilor este discutată *numai* în interiorul cadrului stabilit de cele două principii, adică în sfera artei limbajului.

În afara cuvintelor şi a lucrurilor, nu există alte realităţi compatibile cu dialectica, ceea ce înseamnă că pentru un dialectician orice realitate este fie lucru individual, fie termen. Universaliile sunt termeni, iar termenii universali nu reprezintă altceva decât cuvinte inventate pentru a servi predicării despre mai multe subiecte deodată. Problema universaliilor este o problemă dialectică şi nici nu există o altă alegere din momentul în care realismul a fost respins.

În spiritul nominalismului lui Abélard, fizica şi dialectica sunt două ştiinţe complementare: prima are ca obiect lucrurile, iar ca obligaţie, aceea de a arăta că nici un lucru nu poate fi predicat. A doua, dialectica, se ocupă de predicare. Iar din moment ce, fiind termeni, universaliile nu au *realitate,* însăşi „problema" universaliilor este de fapt o non-problemă. În acest sens nici nu se mai poate spune că Abélard adoptă o *poziţie* în problema universaliilor: el mai degrabă o desfiinţează. Din acest motiv Jean Jolivet este de părere că Abélard este impropriu numit „nominalist"; el este, simplu, un anti-realist[184].

12.4.1. „Vox" şi „sermo"

Cu aceasta însă problema nu s-a rezolvat. Critica realismului este pentru Abélard doar un pas iniţial care trebuie urmat de o construcţie pozitivă. Spunând că universaliile sunt cuvinte, el nu a făcut decât să migreze problema dinspre ontologie spre dialectică. Abia acum urmează cu adevărat soluţia la întrebarea despre universalii. Este adevărat, o soluţie la o *altă* problemă decât cea a realiştilor: pentru ei întrebarea era: *ce fel* de

[184] Jean Jolivet, *Op. cit.*, p. 57.

realitate au universaliile? Pentru dialectician, întrebarea devine una despre termeni şi enunţuri: cum pot cuvintele să numească şi cum pot predicatele să *corespundă* stării lucrurilor? Această întrebare sugerează faptul că universaliile nu sunt „cuvinte“ într-un sens pur sintactic sau fonetic, nu sunt „simple cuvinte“ (*flatus vocis,* cum spusese Roscelin), ci *sermones,* adică „enunţări cu sens“. Opoziţia *vox-sermo* este o distincţie semantică cu ajutorul căreia Abélard încearcă să stabilească faptul că termenii au două dimensiuni distincte: un „suport“ fonic, sunetul natural (deci un fapt fizic, un „lucru“), respectiv *sensul* sau înţelesul. Raportul dintre *vox* şi *sermo* este analog celui dintre materie şi formă. „Materia“ sau sunetul natural (*vox*) este un dat corporal căruia omul îi instituie un sens (*sermo*). Ele sunt prin urmare diferite prin *origine*, primul fiind natural iar al doilea artificial: „materia“ provine de la Dumnezeu iar „forma“ de la om.

Sunetul este un eveniment întotdeauna particular (o „noutate absolută“, fiind un lucru) şi, precum lucrurile, nu poate fi universal în nici un fel. Dovada este simplă: oricine poate emite sunete fără înţeles, chiar şi animalele[185]. *Sensul* este legat substanţial de sunet dar are statutul unei efigii, distincte de materia sa; o „efigie“ impusă convenţional, ceea ce înseamnă că limbajul este un artefact. În consecinţă, a semnifica înseamnă *a face* să apară o idee în spiritul auditorului.

12.5. Universaliile nu sunt simple cuvinte, ci denumirile unor „stări“

În sensul distincţiei anterioare, universaliile nu sunt *voces,* ci *sermones.* Dar care este temeiul acestui sens? Dacă „a predica“ înseamnă a lega un predicat de un subiect *în acord cu adevărul*, înseamnă că nu orice predicaţie corectă este şi adevărată. Cu ce se deosebeşte o propoziţie corectă gramatical de una *adevărată*? Care este diferenţa între propoziţia „Omul este piatră“ şi propoziţia „Omul este animal“, ambele corecte gramatical dar numai a doua fiind adevărată? Cu alte cuvinte: care este cauza comună, principiul numelor universale?

Prin urmare problema lui Abelard este: „la ce ne determină universaliile să ne *gândim* atunci când le folosim?“ Nu la entităţi universale, căci ele nu

[185] Cu aceasta Abélard încearcă să urmeze teoria lui Aristotel despre limbajul convenţional.

există. Dar nici la lucruri individuale, căci atunci când auzim cuvântul „om" nu ne apare în minte nici un om particular, cum ar fi „Socrate". Cu atât mai puţin ne gândim la *toţi* oamenii, căci aceasta ar însemna să-i *cunoaştem* pe toţi.

Opţiunea sa este că această corectitudine a enunţării este validată de către *lucrurile însele.* Dacă universaliile nu există în afara lucrurilor (nu sunt „separate"), înseamnă că temeiul universaliilor este chiar în lucrurile particulare. În ce fel?

Dacă un universal se poate atribui sau nu unui anumit lucru, aceasta depinde de *modul propriu de a fi al fiecărui lucru în parte,* sau, în termenul lui Abélard, de „starea" (*status*) lucrului respectiv[186]. „Potrivirea" mai multor indivizi sub un singur termen general se petrece datorită faptului că acei indivizi se află în aceeaşi *stare,* de exemplu *starea de om (in statu hominis).* Nu este vorba despre o „esenţă" ci despre faptul simplu că indivizii se află într-o anumită „stare", mai mulţi în acelaşi timp.

„Numim starea de om *faptul de a fi om, care nu este un lucru şi care este cauza comună ce permite atribuirea numelui „om" tuturor, luaţi unul câte unul, în măsura în care ei sunt în acord unul cu altul*"[187].

Pentru a obţine universaliile nu trebuie decât să adunăm asemănarea tuturor fiinţelor care se află în aceeaşi stare şi să-i dăm un nume. Felul în care operăm această „adunare" este unul simplu: imaginea noastră mentală despre un anumit lucru este de două feluri: cea dată organele de simţ, o imagine vie şi detaliată, respectiv cea dată de memorie sau imaginaţie, o imagine vagă şi confuză[188]. Atunci când numesc cu un termen general mai multe lucruri, termenul nu conţine nimic din vivacitatea şi detaliul imaginilor directe, senzoriale, ci conţine numai acele elemente din memorie, confuze, dar care sunt *comune* lucrurilor individuale. Ele sunt mai puţine, ce-i drept, dar sunt exact acele elemente care ne permit atribuirea unui nume comun. Universalul nu este deci altceva decât un nume dat acestei imagini confuze, comună mai multor lucruri. Ea este „starea" lor.

186 Se poate interpreta termenul de „status" al lui Abélard ca o simplă înlocuire a „nediferenţierii" lui Guilelmus. E drept, *status* este ceva mai inteligibil. Oricum, Ockham va spune, pe acest temei, că şi Abélard este realist (Cf. É. Gilson, *Op. Cit.*, p. 272).

187 Abélard, *Logica ingredientibus,* propoziţia 92 în ediţia P.V.Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals,* Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis, Cambridge, 1994, p.42.

188 Această distincţie între imagini sau reprezentări „vii", respectiv „vagi" sau „confuze", va reveni în terminologia modernă, atât în raţionalism (de exemplu la Descartes) cât şi în empirism (la Locke).

Această „stare“ nu este acelaşi lucru cu Ideea platoniciană, divină şi unică. Este o generalizare specifică minţii umane, care nu poate ajunge la Ideile lui Dumnezeu tocmai datorită piedicii pe care i-o pun accidentele sensibile, detaliile din lucruri. Intelectul nostru nu poate face abstracţie totală de aceste accidente, el poate ajunge doar la aceste „stări“, care nu sunt nicidecum idei ci, în fond, tot *imagini.* Sunt imagini *vagi* sau confuze (*res ficta*), generalizabile, dar nicidecum idei. Mai mult, oricât am vrea, aceste imagini nu sunt reale şi nici nu descriu fidel lumea lucrurilor. Statutul lor este unul intenţional sau fictiv deoarece intelectul nostru îşi reprezintă lumea conform lor, deşi, propriu-vorbind, această reprezentare este inadecvată.

Idei propriu-zise despre lume nu poate avea decât Creatorul ei. Omul, nefiind creator, nu are acces la aceste idei. Totuşi, în măsura în care omul creează *artefacte,* el are idei despre acestea (o armă, o casă etc). Nu, însă, despre lucrurile create de Dumnezeu.

Consecinţele epistemologice ale acestei poziţii sunt semnificative. Omul nu poate înţelege adecvat decât lucrurile particulare, generalul nefiind decât de natura *opiniei*. Ceea ce simţurile nu ating, omul nu poate *cunoaşte.* Prin urmare, universaliile nu reprezintă o cunoaştere, tot aşa cum imaginea pe care ne-o formăm despre un lucru pe care nu l-am văzut niciodată este întotdeauna deformată. Distincţia aceasta reprezintă *răsturnarea totală* a teoriei platonice a cunoaşterii. Pentru Abélard, universalul este întotdeauna simplă opinie, în vreme ce particularul este obiectul *cunoaşterii* adecvate. E drept, nu neapărat al cunoaşterii *autentice*, dar, cel puţin, al celei *posibile* între limitele naturii umane.

Avem astfel o distincţie între o cunoaştere adecvată şi *reală,* a lucrurilor particulare (altfel spus o *numire* a ceea ce este accesibil simţurilor) şi o cunoaştere confuză, inadecvată, dar comună tuturor indivizilor, al cărei obiect este numai imaginat, deci fictiv (adică o reprezentare inexactă a ceea ce se găseşte numai în Dumnezeu).

În primul caz, Abélard spune că termenii *numesc* (adică trimit înspre obiecte percepute), iar în al doilea caz termenii *semnifică.* Epistemologic vorbind, numirea este întotdeauna adecvată, în timp ce semnificarea este falsă.

În acord cu aceste distincţii, răspunsul la cele patru întrebări iniţiale (cele trei ale lui Porfir plus cea a lui Abélard), este formulat în termeni de *numire* respectiv *semnificare.*

(1) Întrebarea „dacă universaliile au existenţă reală sau numai mentală" este reformulată, astfel încât răspunsul este: ca semnificaţii, ele sunt numai în intelect (stări reprezentate), dar ca nume, ele numesc fiinţe particulare *reale*.

(2) Dacă universaliile sunt corporale sau incorporale: ca nume, ele stau pentru lucruri corporale (particulare), deşi, propriu-vorbind, ele semnifică doar ficţiuni sau obiecte intenţionale.

(3) Dacă universaliile există în lucrurile sensibile sau în afara lor: iarăşi, în calitate de nume, universaliile semnifică ceva aflat în lucrurile sensibile (de exemplu „umanitatea"); strict vorbind, ceea ce semnifică ele este numai în mintea noastră, adică în afara lucrurilor sensibile.

(4) Dacă ar mai exista universaliile în absenţa indivizilor (întrebarea adăugată de Abélard): ca nume ce semnifică indivizi, ele ar înceta să mai existe întrucât ar înceta şi existenţa acelor imagini vii din mintea noastră, deci şi indivizii care să fie numiţi; ar continua însă să existe *semnificaţiile* ca atare, deoarece omul ar putea păstra acea imagine vagă şi ar putea denumi în continuare „starea" din memorie, semnificaţia. De pildă, nimic nu ne-ar putea împiedica să spunem: „Trandafirul nu există"[189].

*

* *

Poziţia lui Abélard legată de statutul universaliilor nu este atât de simplu de fixat. Teoria sa despre *status* pare a fi în acelaşi timp nominalistă şi realistă, explicată de Paul Vincent Spade[190] în două sensuri diferite.

Nominalismul lui Abélard este unul predicaţional: ca predicate, universaliile nu au nici o realitate, sunt simple nume date unor stări. Aceste stări, la rândul lor, nu sunt nici esenţe (deci se evită realismul de tip platonic), nici indivizi (cu aceasta se evită anularea completă a problemei universaliilor).

Dar universaliile numesc, totuşi, ceva trans-individual, *stările,* care, deşi nu au caracter esenţial, ca la Boethius, sunt totuşi realităţi. Cu aceasta se evită — în mod formal — încălcarea definiţiei aristotelice a universalului („predicabil despre mai mulţi"). Formal, deoarece Abélard nu admite o realitate esenţială a universaliilor ca stări, ci una relativă, depen-

[189] Această distincţie a lui Abélard oferă o cheie esenţială de interpretare pentru celebrul roman al lui Umberto Eco, *Numele trandafirului.*

[190] Paul Vincent Spade, *A Survey of Mediaeval Philosophy,Volume I: Survey*, August 29, 1985, Copyright 1985 Paul Vincent Spade, All rights reserved, la url=http//pvspade.com, p. 250.

dentă de limitele cunoaşterii umane[191]. Termenii universali formează o imagine mentală a lucrurilor generale, dar nu a *universalului* în sens aristotelic. Aristotelic vorbind, imaginea mentală dată de universal era una *metafizic adecvată,* căreia lucrurile particulare (aflate în stare de corupere şi devenire) nu îi corespundeau decât *în potenţă.* Pentru Abélard, ea este o imagine *metafizic imposibilă,* căreia lucrurile particulare îi corespund *în act:* „realismul" lui Abélard se aplică lumii pe care ne-o reprezentăm (non-esenţială), în vreme ce realismul de tip aristotelic se aplica lumii esenţiale.

12.6. Etica

În ultimii ani ai săi, Abélard a compus un voluminos comentariu la *Epistola către Romani* precum şi cartea sa de morală intitulată „Etica sau cunoaşte-te pe tine însuţi" (*Ethica seu liber dictus: Scito teipsum*). Preocupările în domeniul moralei erau mai vechi: în corespondenţa sa cu Heloise încercase să răspundă unor întrebări ridicate de aceasta şi, nu în ultimul rând, întreaga sa viaţă, marcată de această relaţie, fusese în sine o sursă de asemenea probleme.

Titlul cărţii fixează ca obiect principal autoexaminarea în vederea conştientizării surselor culpei, astfel încât principala problemă vizează răspunsul la întrebarea: „Ce este păcatul?" O întrebare-simptom, am putea spune, pentru faptul că spiritualitatea europeană pare a redescoperi tema socratic-augustiniană a întemeierii interioare a moralei. „Multe din actele noastre par rele fără a fi astfel în realitate, deoarece nu sunt precedate de o intenţie rea!" — scrisese Papa Urban al II-lea, o exclamaţie sub semnul căreia se regăseşte şi cartea lui Abélard.

La începutul capitolului al treilea ne surprinde o frază al cărei substrat dialectic (nu trebuie să ignorăm nici în acest context etic că Abélard era un dialectician) este profund: „această consimţire o numim *la propriu* păcat, adică vina sufletului prin care acesta ne face pasibili de învinovăţire". Suntem încredinţaţi că Abélard ştia foarte bine, de la Porfir, ce înseamnă „propriu"[192]: ceva

[191] Abélard nu neagă realitatea esenţială a stărilor. Ideile lui Dumnezeu sunt de fapt adevăratele *stări,* dar ele sunt inaccesibile omului. Stările reprezentate „în ordine umană" sunt însă vagi, inadecvate.

[192] Observaţia, extrem de fină, aparţine lui Jean Jolivet (*op. cit.*, p. 99).

ce aparţine unei singure specii, în totalitatea ei şi întotdeauna. Cu alte cuvinte, păcatul este o înclinaţie *proprie* întregii specii umane, numai ei şi fără limitare temporală. Intenţia lui Abélard este prin urmare aceea de a defini păcatul în mod riguros: este altceva decât *viciul* şi altceva decât *fapta rea*. Înţelegem astfel că păcatul nu aparţine naturii şi nici corporalităţii. El trebuie înţeles ca o *consimţire* faţă de ceva ce, fiind un propriu, *nu aparţine* naturii sau esenţei noastre.

Există prin urmare o deficienţă proprie omului nu ca natură în sine ci ca *natură căzută*. Aceasta este o condiţie dată, o precaritate cu care ne naştem ca indivizi şi care se numeşte *viciu*. Faţă de ceea ce ar trebui să fie natura umană generică, individul conţine o „viciere" sufletească (*animi vitium*), pe care poate alege să o perpetueze sau să o repare. Dacă alege să o perpetueze înseamnă că *cedează* în faţa acestei precarităţi, adică îşi dă *consimţământul* faţă de ea, ceea ce este echivalent cu a *refuza* natura umană în sine. Acest refuz înseamnă a nega autenticitatea naturii umane originare, adică a ofensa pe Dumnezeu. Acesta este păcatul iar lui îi urmează, pe cale de consecinţă, *abţinerea* de la a face ceea ce *ar trebui făcut* în acord cu natura originară, dacă nu ar fi existat refuzul.

Discuţia are loc deci pe temeiul a trei termeni centrali: *viciu (animi vitium), păcat (peccatum)* şi *făptuire rea (actio mala)*. Viciul este precaritatea moştenită care dă *înclinaţia* sau *posibilitatea* de a ne împotrivi naturii noastre, păcatul este însăşi *consimţirea* la această posibilitate, fiind echivalent cu „a nu face ceea ce credem că trebuie să facem pentru Creatorul nostru". În acest sens, păcatul reprezintă o *non-făptuire,* o abţinere de la ceea ce ar fi firesc să facem, deoarece păcatul nu are o *cauză* propriu-zisă, este non-substanţial („*nulla esse substantiam peccati*"). În consecinţă, făptuirea rea (actul exterior al păcatului ca şi consimţire) reprezintă o „abţinere" de la a face ceea ce trebuie făcut. Altfel spus, făptuirea rea nu este un păcat în sine, este numai *materia* păcatului; păcatul are loc înaintea făptuirii, în interior, sub forma consimţământului.

Înţeles astfel, ca non-făptuire sau abţinere, păcatul nu este o *acţiune* ci o „pasivitate", o cădere, o inerţie. Este prin urmare evident că el nu reprezintă o *interacţiune* cu Dumnezeu. Dimpotrivă, a inter-*acţiona* cu Dumnezeu ar trebui să însemne refuzul (activ) de a păcătui. Or, fiind vorba de o non-acţiune, nu putem spune că prin păcat aducem vreo *daună* lui Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care păcatul nu este o categorie juridică şi deci relaţia omului cu Dumnezeu nu poate fi înţeleasă ca una

de drept (ea nu presupune *daune*). Păcatul este un *dispreţ:* consimţind la viciu omul dispreţuieşte, prin refuz, pe Dumnezeu.

„Această consimţire o numim la propriu păcat, adică vina sufletului prin care acesta ne face pasibili de învinovăţire, sau care este socotită răspunzătoare în faţa lui Dumnezeu. Căci ce este oare această consimţire dacă nu dispreţul faţă de Dumnezeu, o ofensă adusă Lui? Căci ofensa adusă lui Dumnezeu nu constă în vreo daună, ci în dispreţ, deoarece El este puterea supremă pe care nici o daună n-o poate leza dar care pedepseşte dispreţul faţă de ea".[193]

Consecinţa este că acţiunile exterioare sunt, în sinea lor, moral indiferente. Ceea ce le dă valoare morală este *intenţia* şi *consimţământul.* Dumnezeu nu priveşte asupra faptei ca atare ci asupra intenţiei, prin urmare nu pedepseşte actul ci intenţia. Un act comis din ignoranţă sau prin forţă nu poate fi rău, dacă nu este însoţit de consimţământ. Criteriul moralei este, în acest fel, propria noastră conştiinţă, deoarece păcatul înseamnă *consimţire*, nu *lucru.*

Este imposibil să nu remarcăm faptul că şi în etică Abélard este consecvent cu principiul său ontologic: toate lucrurile sunt individuale. Ele nu au un sens universal iar numele care stau pentru mai multe lucruri reprezintă convenţii mentale (intenţii). Prin urmare faptele particulare nu pot fi considerate „păcate" în sine, deoarece nu există un temei universal al acţiunii. Fiecare act are în spate o intenţie şi un consimţământ, fără de care fapta („lucrul") nu are valoare morală.

Pe de altă parte, este limpede că nutrirea intimă a dorinţei în lipsa satisfacerii efective a poftelor nu ne absolvă de păcat. Tocmai pentru că păcatul nu este acţiunea în sine, nu înseamnă că abţinerea de la acţiune ne-ar pune în afara păcatului căci, o dată cu nutrirea poftei, sufletul nostru poate *consimţi* la dezirabilitatea actului de satisfacere a ei. Virtutea (ca virtute sufletească) înseamnă *eliminarea dorinţei,* lupta cu viciul. Păcatul este deci ceva strict interior, el nu poate fi nici sporit, nici scăzut prin cantitatea actelor. Una din propoziţiile abélardiene condamnate la conciliul din Sens a fost aceea că cei care l-au crucificat pe Hristos nu au comis un păcat deoarece au acţionat din ignoranţă.

[193] Abélard, *Etica,* cap. III. În limba română: Pierre Abélard, *Etica sau cartea intitulată Cunoaşte-te pe tine însuţi,* traducere şi note de Dan Negrescu, Editura Paideia, Bucureşti, 1993, p. 11.

13. SCOLASTICA CLASICĂ

Scolastica clasică sau propriu-zisă este perioada cea mai activă şi de maximă fecunditate a filosofiei medievale. Acum încep să fie traduse în limba latină operele lui Aristotel (*Metafizica*, *Etica Nicomahică*, *Despre Suflet*) care fuseseră cunoscute mai întâi doar prin filieră arabă. Este perioada în care cultura arabă impregnează, prin comentatorii săi aristotelicieni (Avicenna, Averroes), gândirea şi tendinţele filosofiei scolastice occidentale.

Alături de instituţiile tradiţionale, polemicile sunt dominate acum de cele două ordine rivale, *franciscanii* (de tradiţie augustiniană) şi *dominicanii* (aristotelicieni), la care se adaugă tabăra avveroiştilor latini (adepţi ai unui aristotelism arabizat laic, independent de biserica catolică). Disputele adâncite vor duce la crize majore, atât la nivel eclesial cât şi universitar.

Reprezentanţi: *Albert cel Mare* (Albertus Magnus, 1206–1280), *Sigerus din Brabant* (+1283), *Roger Bacon* (1215–1292), *Sf. Bonaventura* (1221–1274), *Toma d'Aquino* (1224/5–1274), *Raymundus Lullus* (1232–1315), *Duns Scotus* (1265–1308).

13.1. „Cearta universaliilor“

Una din cele mai importante probleme ale perioadei de mijloc a Scolasticii este aşa-numita „ceartă a universaliilor“. Problema aflată în discuţie este aceea a naturii conceptelor generale sau, altfel spus, a tipului de existenţă pe care o au ideile. Ce raport există între obiectele individuale şi *universalii*[194] (în limba latină: *universalia*)? Istoric vorbind, nu este vorba de o problemă strict medievală. Ea fusese discutată pe larg în Antichitate, o „ceartă“ analogă fiind cea dintre Platon (conform căruia universaliile — Ideile — sunt reale şi transcendente) şi Aristotel (după care universalul are realitate şi imanenţă). În al doilea rând, ea nu aparţine numai perioadei numite „scolastica clasică“ ci întregului Ev mediu, chiar istoriei filosofiei în general. Perioada de mijloc a Scolasticii cunoaşte, însă, cele mai ample şi mai interesante dezvoltări ale problemei.

Medievalii nu cunoşteau direct substanţa acestor tematizări antice. Sursa lor este fragmentul din *Isagoga* lui Porfir[195] (tradusă în latină de Boethius) în care acesta, comentând *Categoriile* lui Aristotel, sesizează problema în toată amploarea sa dar evită să dea un răspuns: *„în ce priveşte genurile şi speciile, fie că subzistă, fie că sunt simple gânduri, fie că, subzistente fiind, sunt corpuri sau lipsite de corp, şi, în sfârşit, dacă sunt separate sau se află în lucrurile sensibile şi sunt imanente acestora, mă voi feri să o spun, deoarece o asemenea problemă este cât se poate de adâncă şi are nevoie de o altă cercetare, mai întinsă“*.

Oricum, formulată de Porfir *in extenso*, problema cu cele trei întrebări ale sale va fi preluată de scolastici prin intermediul lui Boethius şi pusă în centrul unor discuţii durabile. După Boethius, chestiunea universaliilor nu a încetat să apară, sub diverse forme, pe tot parcursul scolasticii. Disputele în jurul ei sunt atât de consistente încât putem considera că „problema universaliilor“ reprezintă unul din pretextele fundamentale ale gândirii scolastice.

Trebuie să observăm că fiecare întrebare din fragmentul lui Porfir suportă două sensuri diferite: unul logico-semantic, conform căruia întrebările despre universalii pot viza cel mult o realitate inteligibilă de tip imanent (*esenţa* de tip aristotelic), respectiv un sens neoplatonic conform

[194] Semnificaţia scolastică precisă a *universalului* era, după Albertus Magnus, următoarea: ceea ce prin natura lui *este în mai mulţi* şi ceea ce este *predicat despre mai mulţi*.

[195] Traducere Gabriel Chindea, în *Porfir Fenicianul, Isagoga*, Editura Univers enciclopedic, Bucureşti, 2002.

căruia întrebările pot viza realităţi inteligibile de tipul Ideilor aflate în Intelectul divin. Traducerea şi interpretarea latină a lui Boethius acreditează prima variantă şi sub acest văl vor cunoaşte medievalii latini întreaga problemă.

Chiar şi aşa, opţiunile deschise de către aceste întrebări conţin profunde implicaţii teologice şi metafizice, motiv suficient ca gânditorii scolastici să le abordeze în continuitate cu credinţele lor fundamentale. Mai întâi, aceste întrebări conţin câteva probleme ontologice şi gnoseologice. Apărarea obiectivităţii cunoaşterii implică postularea existenţei unor „lucruri" generale care să corespundă *conceptelor* generale, ceea ce atrage după sine unele complicaţii metafizice, o „înmulţire" a entităţilor, cum avea să spună Ockham. Pe de altă parte, menţinerea unei metafizici coerente, fără entităţi „suplimentare", atrage după sine complicaţii gnoseologice. Opţiunile scolasticilor au fost împărţite în ce priveşte răspunsul formulat[196].

Realismul este, poate, poziţia scolastică cea mai firească, gândindu-ne nu numai la tradiţia filosofică neoplatonică dar şi la implicaţiile sale direct teologice[197]. Iniţial unanim acceptată, poziţia realistă susţine că universaliile *au existenţă reală* şi *preexistă obiectelor individuale*, conform unei ierarhii ontologice tradiţionale. Universaliile au mai multă realitate decât indivizii, reprezentând arhetipurile acestora, în acord cu doctrina creaţiei prin Verb. Reprezentanţi ai realismului au fost Ioan Scottus Eriugena şi Anselm de Canterbury (în perioada scolasticii timpurii), Guillaume de Champeux, Bernard de Chartres, Ioan de Salesbury, Raymundus Lullus.

Au existat autori în viziunea cărora numai realismul este compatibil cu doctrina creştină, întrucât numai postulând realitatea genurilor şi speciilor se pot înţelege chestiuni fundamentale cum ar fi moştenirea păcatului originar. Un astfel de caz este Otto (sau Odo) din Tournai (sec. XII). Există o continuitate biologică (o moştenire corporală), spune el, între Adam şi noi. Totuşi, sufletul nu este moştenit, fiind *unic* pentru fiecare individ (*creat* de către Dumnezeu la începutul vieţii fiecărui individ uman). În ce fel se mai poate susţine, în acest caz, că păcatul primordial este *moştenit*, dacă sufletul nostru apare doar în momentul naşterii biologice? Otto explică aceasta prin faptul că este posibilă existenţa unor acci-

[196] Conform unei clasificări aparţinând lui Ioan de Salesbury (1159), soluţiile adoptate ar fi, cu toate nuanţele, în număr de treisprezece. Noi ne oprim aici la cele trei poziţii fundamentale: realismul, nominalismul şi conceptualismul.

[197] Ilustrativă este, în acest sens, ontologia lui Scottus Eriugena.

dente la fiecare individ al unei specii, fără ca aceste accidente să aibă statutul de *esenţe* (ceea ce Aristotel numise *proprii*). Se poate spune astfel că, dacă fiecare individ al speciei are un anumit accident, *specia* însăşi are acel accident. Păcatul face parte din această categorie: el este moştenit de către fiecare individ al speciei, deşi nu este definitoriu pentru specia „om" (asemeni facultăţii de a râde, considerată de Aristotel în mod similar şi numită „propriu"). În acest fel, fiecare individ, indiferent de momentul naşterii sale şi indiferent de modul său de viaţă, moşteneşte acest „accident specific" (sau „propriu"). Sufletul nostru nu provine direct de la Adam, ci de la Dumnezeu, dar el este oarecum „infectat" de acest accident indus la nivelul întregii specii de către protopărinţi[198].

Pe de altă parte, există şi motive *filosofice* pentru susţinerea realismului. Unul dintre acestea este nevoia asigurării unei corespondenţe între intelect (judecăţi, raţionamente) şi realitate, altminteri adevărul judecăţilor noastre nu ar avea nici un fundament. Trebuie, deci, ca forma judecăţilor noastre adevărate să fie identică cu forma logică a lumii. Doctrina transcendentaliilor provine tocmai din acest deziderat de izomorfism între lume şi intelect: este nevoie ca orice cunoaştere să „înceapă" dintr-un punct stabil, invulnerabil. „Ceea ce intelectul concepe în primul rând, ca fiind cel mai bine cunoscut şi pe care întemeiază toate celelalte cunoştinţe este fiindul (*ens*)", va spune Toma din Aquino în textul său *De veritate*[199]. Există o *conformitate* între fiinţă şi intelect numită *adevăr*, între fiinţă şi voinţă, numită *bine*, respectiv a fiinţei cu sine (*unitatea*). Acestea sunt transcendentaliile.

Desigur, există şi dificultăţi ale realismului, atât filosofice cât şi teologice. Una din cele mai acute este dată de problema termenilor privativi şi de termeni ca „păcat", „rău", „eroare". Acceptând un realism nenuanţat, se ajunge din nou la maniheism, ceea ce, evident, nu este dezirabil pentru

[198] Presupoziţia acestei teorii este că, dacă *toţi* indivizii unei specii au, la un moment dat, un anumit accident, se poate spune că *întreaga specie* are accidentul respectiv. El nu devine o notă *esenţială*, deoarece specia respectivă nu poate fi definită prin ea şi, mai mult, ar putea continua să existe, ca specie, fără nota respectivă. Ea rămâne deci *accident*, dar, găsindu-se la *toţi* indivizii, este un accident specific. Adam şi Eva au fost, la momentul iniţial, singuri, deci reprezentau *toţi* indivizii speciei om. Păcatul lor a însemnat păcatul *speciei* om. Fiecare dintre noi îl moştenim, nu ca esenţă ci ca accident specific.

[199] Toma din Aquino, *De veritate,* 1.1.

scolastica medie. Nu este întru totul sigur dacă o asemenea formă pură a realismului a fost vreodată susţinută în Evul Mediu dar ea a fost cu siguranţă utilizată cel puţin din motive polemice.

Nominalismul. Dovada că medievalii percepeau, din traducerea şi comentariile lui Boethius, un sens pur dialectic al problemei, este faptul că într-un context eminamente religios cum este gândirea medievală s-a putut ajunge şi la adoptarea poziţiei opuse, cea **nominalistă.** Nominalismul contestă realitatea universaliilor; acestea sunt „flatus vocis", simple cuvinte fără corespondent obiectiv. Termenul „flatus vocis" înseamnă pur şi simplu „sunete goale", *vocis* fiind termenul pentru „sunet articulat", nu neapărat însă şi *semnificativ* (un *vox* semnificativ este numit *sermo* la Abélard). Un exemplu medieval pentru „vocis" este *Bu ba blitrix* (sau, alt exemplu, de data aceasta din logica matematică a secolului XX: „a carulá"). Astfel încât devine limpede că nominalismul încerca discreditarea realismului printr-o sintagmă cu un puternic accent ironic[200].

Studiul realităţii devine astfel un studiu al individualului concret, cu care avem contact empiric. Acesta este motivul pentru care poziţia nominalistă, cel puţin în formele sale excesive, a fost considerată absurdă. Roscelin, primul nominalist, a fost caracterizat de Abélard drept *pseudo-christianus* şi *pseudo-dialecticus*, iar Abelard scria că nominalismul lui Roscelin nu admite nici măcar existenţa *părţilor*, acestea fiind, ca şi genurile şi speciile, simple cuvinte. Teologic, pericolul era reprezentat de faptul că, neadmiţând realitatea universaliilor şi părţilor, Divinitatea trebuia concepută ca un individual, anulându-i-se aspectul absolut şi cel treimic. Alţi reprezentanţi ai nominalismului au fost Duns Scotus şi William Ockham.

Conceptualismul reprezintă poziţia intermediară adoptată de Abélard conform căreia universalul, fiind „predicabil despre mai mulţi", nu poate fi în lucruri, căci atunci lucrurile s-ar putea predica între ele, ceea ce ar constitui o eroare semnalată chiar de Aristotel. Universalul nu poate fi redus nici la un simplu cuvânt, deoarece nu cuvintele sunt generale ci judecăţile. Universalul nu este real, el apare prin atribuire fiind o creaţie a intelectului uman, un simplu concept.

200 Paul Vincent Spade precizează că „flatus vocis" s-ar putea traduce şi prin *«vânturi» verbale*, amintind că în Evul Mediu nu exista încă rafinamentul abţinerii faţă de un asemenea termen şi precizând că nu este deloc sigur că nu acesta ar fi fost sensul avut în vedere de Abélard.

Un lucru important pe care trebuie să-l menţionăm este că opţiunea pentru una sau alta dintre aceste poziţii nu a fost niciodată o simplă joacă a ipotezelor. De cele mai multe ori, miza alegerii era una teologică şi pe acest motiv calificarea gânditorilor dinaintea secolului XIV (când aceste opţiuni au devenit explicite) drept „nominalişti" sau „realişti" este uneori considerată un anacronism[201]. M.D. Chenu a arătat de exemplu că nominalismul secolelor XI şi XII nu este unul logic sau filosofic ci în primul rând teologic, având drept miză ideea că predicaţia nu afectează conţinutul credinţei[202]. Odată cu apropierea de cultura arabă, evul mediu latin cunoaşte însă versiuni inedite ale realismului. O astfel de nuanţare o reprezintă *realismul trimodal*, conform căruia universalul are existenţă reală, dar nu numai transcendentă. Filosoful Al-Farabi (870–950), considerat de arabi drept „al doilea magistru" după Aristotel şi înaintea lui Avicenna, fusese promotorul distincţiei între cele trei modalităţi ale universalului — *ante rem* (anterior lucrului, ca existenţă metafizică transcendentă), *in re* (imanent lucrului) şi *post rem* (posterior lucrului, universalul din intelect). Avicenna adoptă această distincţie şi o dezvoltă, de la el preluând-o la rândul său Albert cel Mare. Toma d'Aquino, elevul lui Albert, va opta pentru o soluţie nuanţată: natura nu e universală în sine, universaliile sunt reale dar de natură intelectuală (realism moderat).

13.2. Renaşterea secolelor XII şi XIII. Învăţământul şi traducerile

13.2.1. Învăţământul medieval

După anul 1000 în Occidentul european are loc o înflorire fără precedent a vieţii sociale şi culturale, un rol important avându-l şi Carol cel Mare care, în secolul al nouălea, încurajase învăţământul. Două secole mai târziu, această emergenţă a literelor şi vieţii spirituale este în culme. În primul rând, Europa cunoaşte o dezvoltare a instituţiilor de educaţie.

[201] De exemplu Jean Jolivet, „Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée", în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1/1992, pp. 11–155.

[202] M.D.Chenu, „Grammaire et théologie", în: *La théologie du douzieme siècle*, Paris, 1957, pp. 90–107. *Apud* Jean Jolivet, *Op. cit.*, p. 113.

Trei şcoli au fost, de-a lungul timpului, faimoase la Paris: Şcoala palatină, Şcoala Notre-Dame şi Şcoala de la Sainte-Geneviève. Şcoala palatină le-a eclipsat mai întâi pe celelalte două pentru ca după secolul XI acestea din urmă să câştige mai multă notorietate datorită unor profesori celebri ai vremii. În secolul XI îl întâlnim la Notre-Dame pe Anselm din Laon, profesorul lui Abélard. Aceste două şcoli atrăgeau elevi din toate părţile formând majoritatea oamenilor iluştri ai timpului. Instrucţia de bază era una de tip umanist, incluzând gramatica, retorica, dialectica, aritmetica, geometria, muzica, astronomia (*trivium* şi *quadrivium*). Cursurile superioare continuau cu teologia dogmatică şi morală, textele de bază fiind scriptura şi Sfinţii Părinţi, totul completându-se cu dreptul canonic.

Şcolile mănăstireşti sunt primele centre de cultură ale Evului Mediu, destinate formării tinerilor călugări dar şi a copiilor de nobili, încredinţaţi spre creştere mănăstirească. Un rol important în apariţia timpurie a acestor şcoli l-a avut succesorul lui Boethius la funcţia de *Magister officiorum*, Cassiodorus. Una din aceste şcoli a fost şi cea din Bec, în care Anselm şi-a scris *Monologionul* şi *Proslogionul*. Cea mai importantă pare însă să fi fost cea de la Abaţia Sfântul Victor din Paris, fondată (sau reorganizată) chiar de către Guillaume de Champeaux, acel profesor al lui Abélard care fusese nevoit să se refugieze deoarece elevul său câştigase o mai mare notorietate la Şcoala Episcopală de la Notre-Dame. Aici au activat câteva figuri celebre ale secolului XII: Hugh de St. Victor (mistic speculativ, autorul unui *Didascalion* despre artele liberale) şi Richard de St. Victor. Mănăstirile nu erau dependente nici de nobilul feudei, nici de Episcopi, călugării trăind după anumite reguli interne, specifice fiecărui ordin.

Şcolile Catedrale sau Episcopale erau şcoli care funcţionau pe lângă o catedrală, adică în centrele episcopale. Acestea erau conduse de un magistru şi erau destinate educaţiei clericilor laici (preoţilor care nu erau călugări). Perioada de activitate intensă a Şcolilor catedrale a fost cuprinsă între secolele XI-XIII, exact perioada numită *Scolastica clasică* sau medie. Cele mai importante şcoli catedrale au funcţionat la Paris şi Chartres. Aceste tipuri de şcoli au fost cunoscute sub denumirea de *studium generale*.

În astfel de şcoli activează la început Guillaume de Champeaux (primul profesor al lui Abélard), apoi Abélard însuşi, dar şi Petrus Lombardus. Apariţia lui Abélard duce la retragerea lui Guillaume de Champeaux, care înfiinţează Şcoala mănăstirească de la abaţia Saint-Victor.

Numărul studenţilor devenea din ce în ce mai mare, aceste şcoli atrăgând tineri din toate regiunile. Cronicarii numeau Parisul cetatea literelor prin excelenţă, punându-l înaintea Atenei, Alexandriei şi Romei. Cu timpul se impune crearea unor reguli de menţinere a ordinii şi mai ales de reglementare a raporturilor profesorale. Mai întâi profesorii formează o asociaţie unică în care puteau intra cei care obţineau licenţa. Studenţii se organizează pe *provincii*, în funcţie de provenienţa lor geografică. Împreună cu profesorii formau o asociaţie comună care se bucura de anumite privilegii.

Cele trei şcoli (Notre-Dame, Sainte-Geneviève şi St-Victor) pot fi considerate drept punctele de pornire a ceea ce ulterior se va numi *Universitatea din Paris*, iniţial *Universitas scholarium*, înţeleasă ca o asociaţie a profesorilor şi elevilor din toate cele trei şcoli, de unde numele de *Universitate*, existentă *de facto* pe la 1208.

Pentru a ajunge profesor trebuiau îndeplinite două condiţii: competenţa şi numirea. Prima se dovedea prin examinări iar numirea se obţinea de la examinatorul însuşi care de obicei era şi conducătorul şcolii, cunoscut sub denumirea de *scolasticus* sau, ulterior, *cancelar*. Această numire însemna obţinerea *licenţei* sau *facultăţii de a preda*. Fără această autorizare nimeni nu putea preda în şcoală iar acordarea ei trebuia să fie absolut gratuită. Din acest motiv, cel care o obţinea nu avea dreptul să o refuze (*licenţa* însemnând de fapt o *recunoaştere*, nu o *atribuire*).

Existau anumite diferenţe de autonomie: şcolile mănăstireşti cum era cea de la Saint-Victor se bucurau de imunitatea pe care o avea abaţia de care depindeau, motiv pentru care puteau conferi licenţa pe cont propriu. În schimb, Şcoala de la Notre-Dame depindea de dieceză iar în acest sens dieceza trebuia să trimită un cancelar pentru acordarea investiturilor de profesor în toate şcolile din teritoriul său. Un licenţiat putea înfiinţa propria sa şcoală, funcţionând astfel ca *profesor individual*, dar numai sub jurisdicţia diecezei.

Profesorii individuali au reprezentat o altă instituţie de educaţie medievală, activă între 1050 şi 1150. „Magiştrii" cum au fost Abélard sau Roscelin înfiinţau o şcoală proprie a cărei faimă depindea de cea a maestrului, motiv pentru care aceştia erau preocupaţi să-şi întreţină o „imagine publică" şi să se facă cunoscuţi. Uneori ei se deplasau dintr-un loc în altul.

Universităţile s-au dezvoltat din şcolile catedrale în jurul anului 1150, în Italia (Bologna), apoi pe la 1200, în Franţa (Paris), puţin mai târ-

ziu în Anglia (Oxford şi Cambridge). Ele au apărut prin extinderea unor şcoli catedrale care au ajuns să atragă mai mulţi studenţi, din întreaga Europă, distingându-se de celelalte prin faptul că beneficiau de o *Cartă* (oferită de rege sau de Biserică), adică un statut prin care Universităţii îi era recunoscută o formă de auto-guvernare. Termenul de „Universitate" (*universitas*) se referă la caracterul universal, adică la totalitatea studenţilor şi facultăţilor care formau instituţia.

Universitatea din Paris a fost cea mai importantă. Statutul său (existent dinainte) a fost aprobat de către legatul papal Robert de Courdcon, în 1215. El prevedea şi o serie de norme ce trebuiau să asigure securitatea studenţilor din Paris; de pildă, ei nu puteau fi supuşi decât jurisdicţiei eclesiale. Aceasta însemna că autorităţile civile nu aveau dreptul să aresteze un student; puteau, cel mult, să-l reţină în cazuri de delicte extreme dar numai pentru a-l preda autorităţilor bisericeşti. Justiţia civilă putea doar să ia la cunoştinţă şi să înregistreze verdictul autorităţii canonice de drept divin. Din aceeaşi perioadă datează şi universităţile din Oxford şi Cambridge, deşi perioada lor de maximă dezvoltare este sfârşitul secolului XIII şi începutul secolului XIV. În 1229 este înfiinţată, prin cartă papală, Universitatea din Toulouse. Prima, în ordine cronologică, pare să fi fost Universitatea din Bologna (având particularitatea că era condusă de studenţi).

Universităţile erau împărţite în *Facultăţi*, cele mai importante fiind patru: Arte, Drept, Medicină şi Teologie. Facultatea de Arte asigura pregătirea de bază, înainte ca studenţii să înceapă una din celelalte facultăţi, considerate superioare. Nu toate universităţile aveau patru facultăţi, majoritatea fiind specializate fie în Medicină, fie în Drept. Parisul avea toate cele patru facultăţi, Teologia fiind situată deasupra tuturor.

Studiile începeau la vârsta de paisprezece ani cu *Facultatea de Arte* care dura şase ani şi asigura pregătirea în „Artele Liberale", ceea ce însemna studiul gramaticii şi logicii, adică textele lui Aristotel.

La terminarea Facultăţii de Arte (nu înainte de vârsta de 21 de ani) se obţinea licenţa în arte, adică dreptul de a preda Artele liberale. Aceasta includea însă angajamentul unui profesorat de cel puţin doi ani, perioadă în care licenţiatul trebuia să răspundă personal de un număr de studenţi pe care-i pregătea pentru obţinerea licenţei. În această perioadă de doi ani în care licenţiatul profesa sub obligaţii, el se numea „Master" sau *magistru*. Abia după împlinirea celor doi ani, un Master putea să intre la o Facultate superioară. Din acest motiv, poziţia de Master nu reprezenta o carieră

propriu-zisă, profesorii de la Arte schimbându-se prin plecarea unui Master (Ioan Buridan a fost, se pare, o excepţie, el rămânând ca Master la Facultatea de Arte din Paris vreme de patruzeci de ani).

După îndeplinirea obligaţiilor de Master, un licenţiat în arte putea începe să studieze la una din celelalte Facultăţi. Dacă alegea Teologia, pregătirea sa mai dura încă cel puţin opt ani: primii patru pentru studiul Bibliei, alţi doi ani pentru a comenta *Sentinţele* lui Petrus Lombardus (o culegere de texte standard, compilată în secolul al XII-lea, constând în texte din Sfinţii Părinţi — mai ales Augustin), şi încă doi ani pentru a preda, în calitate de *Baccalaureus în teologie,* Biblia. Se adăuga apoi un an pentru predarea *Sentinţelor*, după care se putea obţine titlul de Master în teologie. Pentru o astfel de poziţie (echivalentă practic cu cea de profesor), vârsta minimă era de 30 de ani. Textele de bază care se studiau erau, alături de Biblie şi Sfinţii Părinţi, *Etica* lui Aristotel şi cartea a patra a *Topicii*. Era însă interzisă predarea *Metafizicii* şi *Fizicii,* sau chiar prescurtări ale lor. Licenţa în teologie se acorda în urma unui examen specific şi în mod necondiţionat.

Condiţiile sociale ale studenţimii tindeau deseori spre pauperitate. Numărul lor creştea continuu astfel încât problema întreţinerii şi a unui loc de cazare se acutizau. Este felul în care apar **colegiile** (*colligere,* a se aduna), la început simple asocieri de studenţi de aceeaşi naţiune şi la aceeaşi facultate care, plătind anumite taxe, beneficiau de drepturi de cazare. Aşa apare pentru prima dată denumirea de **Sorbonne,** ca denumire a unui astfel de colegiu. Se accentuează în timp o coeziune pe colegii iar Universitatea din Paris va ajunge în final să fie recunoscută ca o structură de şapte colegii (patru colegii de arte, conform celor patru naţiuni — francezi, englezi, normanzi şi germani — , şi încă trei colegii corespunzătoare facultăţilor de Medicină, Drept şi Teologie).

Şcolile laice au apărut pe la mijlocul secolului al XII-lea, sub patronajul „Consiliilor municipale“, pentru a asigura educaţia elementară (scris şi citit) copiilor orăşenilor burghezi. Era vorba de o necesitate practică apărută în burgurile în care meşteşugurile şi comerţul se dezvoltaseră atât de mult încât cea de a „treia stare“, cum se numea clasa socială a acestor orăşeni, şi-a impus propriile sale instituţii[203].

[203] Henri Pirenne, *Oraşele evului mediu,* traducere de Cristina Macarovici, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 149.

13.2.2. „Invazia" traducerilor

La Facultatea de Arte a Universităţii din Paris îşi fac apariţia, în primii ani ai secolului XIII, traduceri noi din Aristotel, altele decât tratatele de Logică, ştiute din traducerile lui Boethius. Mult diferite de „Doctrina Sacră", aceste texte noi au fost interzise pentru conseciţele lor eretice şi pentru dificultăţile pe care le ridicau din punct de vedere teologic.

Cum se ştie, în secolele III şi IV cunoaşterea limbii greceşti în occident dispăruse brusc; Augustin avea abia rudimente iar unii traducători ca Ieronim (347–420) sau Rufinus (345–410) n-au putut lăsa decât versiuni de slabă calitate. Versiunea dată de Chalcidius, în secolul IV, dialogului *Timaios* a rămas, vreme de opt secole, singura traducere latină din Platon, pentru ca apoi proiectele lui Boethius de a traduce Platon şi Aristotel să fie curmate de execuţia sa. Contactul cu limba greacă pe care l-a avut, în acest interval, occidentul latin, a fost unul local şi fără impact major. Unele teritorii occidentale rămăseseră totuşi bizantine până târziu: Sicilia, până la cucerirea arabă din secolul IX (aici s-au tradus texte din Euclid), iar alte teritorii ale Italiei de sud (Calabria, Apulia), până la cucerirea Normandă din secolul XI. Normanzii au favorizat studiul culturii greceşti. După prima cruciadă (1076) au fost aduse texte din Siria[204] (în principal texte oculte).

Tot ceea ce va însemna însă „Renaşterea" secolelor XII şi XIII în occident şi mai cu seamă marile dispute din secolul XIII vor avea ca puncte de pornire noile achiziţii de texte traduse abia acum în latină.

Invazia traducerilor începe în secolul al XII-lea. Doi traducători se remarcă în mod deosebit, Iacob din Veneţia şi Burgondius din Pisa. Ei călătoresc la Constantinopol cu scopul de a căuta manuscrise teologice şi filosofice. Iacob va traduce restul operelor logice ale lui Aristotel (rămase netraduse de Boethius), cum ar fi *Analiticile* şi *Respingerile Sofistice,* completând astfel *Organonul* cunoscut până atunci de lumea latină fără aceste lucrări. Traducerea lui Iacob din Veneţia va aduce în atenţia latinilor ceea ce va purta numele de *logica nova* („logica nouă"), în contrast cu lucrările cunoscute până atunci (*Categoriile* şi *Despre interpretare* de Aristotel, *Isagoga* de Porfir şi comentariile lui Boethius), numite *logica vetus* („logica veche").

[204] Nu întâmplător, deoarece, după închiderea şcolilor greceşti păgâne de către împăratul creştin Iustinian, după moartea lui Proclus, intelectualii greci au emigrat înspre Persia şi Siria. Multe din textele greceşti au fost traduse apoi în Siriacă. De aici arabii le-au preluat şi le-au tradus în arabă iar acum, în secolul XII, o parte din ele sunt traduse din arabă în latină (deseori prin intermediul spaniolei, cum se întâmplă la Şcoala din Toledo).

În Sicilia, arhidiaconul Henricus Aristippus, traduce cartea a patra a cărţii lui Aristotel *Despre meteori,* ca şi dialogurile platoniciene *Menon* şi *Phaidon*. Tot în Sicilia secolului XII se mai găsesc lucrări traduse din Euclid, Ptolemeu, Proclus.

În Spania a existat o importantă şcoală de traducători la Toledo, condusă de Arhiepiscopul Raymond (1126–1151). Aici s-au tradus în special texte din limba arabă, utilizându-se o metodă orală şi folosindu-se spaniola ca limbă intermediară. Un anume **Ioan din Spania** traduce astfel *Logica* lui Avicenna, **Dominic Gundissalinus** este traducătorul *Metafizicii* lui Avicenna, a *Fizicii*, *De sufficientia, De Caelo et mundo, De Mundo.* Tot aici se traduc texte din Ibn Gabairol sau Avencebrol (*Fons Vitae*).

Tot la Toledo şi-a început munca de traducător **Gerard din Cremona**. El a tradus din arabă (după Iacob din Veneţia, care tradusese direct din greacă) *Analitica Secundă* a lui Aristotel împreună cu comentariul lui Themistius, *Fizica, Despre cer şi lume, Despre generare şi corupere, Despre meteori* (toate acestea fuseseră de asemenea traduse deja din greacă). A mai tradus din Alkindi (*De intellectu, De somno et visione, De quinque essentiis*). De asemenea, foarte importantul tratat arab *Liber de causis,* o compilaţie de secol VIII conţinând tezele lui Proclus din *Institutio theologica,* atribuită iniţial în mod fals lui Aristotel.

Un alt membru al şcolii din Toledo a fost **Michael Scotus**. El a tradus din Aristotel (*Despre cer şi lume, Despre suflet, Parva naturalia*), Averroes (comentariile la *De caelo et mundo* şi *De anima* ale lui Aristotel), Avicenna (compendiul *De animalibus*). **Hermanus Alemannus**, un alt traducător format la Toledo, a lăsat traduceri din Averroes (comentarii la *Etica nicomahică, Retorica* şi *Poetica*).

În secolul XIII are loc o adevărată revoluţie aristotelică. Apar traduceri noi (William de Moerbeke, la Roma), dar se citeşte Aristotel şi în original (Robert Grosseteste şi Roger Bacon în Anglia). **Robert Grosseteste**[205] a fost episcop la Lincoln şi a tradus *Etica nicomahică* (c. 1240), un comentariu la *Etica* scris de autorul grec Eustratius din Nicaea, comentator considerat atât de important încât, dacă Averroes va fi numit în general „Comentatorul" operei lui Aristotel, în privinţa *Eticii nicomahice* acest loc îl deţine Eustratius. *Magna moralia* de Aristotel a fost tradusă de **Bartolomeu din Messina**.

[205] Numele său se traduce prin „cap gras".

William de Moerbeke (c. 1215–1286), a fost unul din traducătorii cei mai importanţi ai secolului XIII, căruia Toma din Aquino i-a datorat mult, comentariile tomiste fiind în mare măsură bazate pe traducerile lui. Nu numai că a tradus texte noi (direct din greacă), dar a refăcut unele din traducerile existente. A tradus *Metafizica* lui Aristotel (la 1260), înlocuind traducerea anterioară a lui Gerard din Cremona. De asemenea a dat o nouă versiune tratatului *De anima*, a tradus pentru prima dată *Politica*, precum şi *Elementele de teologie* ale lui Proclus. Acesta din urmă este textul care i-a permis lui Toma din Aquino să-şi dea seama că *Liber de causis* nu îi aparţine lui Aristotel[206].

13.3. „Cearta pariziană“ a secolului XIII

13.3.1. Câteva premise

Contextul cultural al secolului XIII este dominat de o controversă aproape ireconciliabilă între trei „tabere“ intelectuale. Prima dintre ele este cea a **averroiştilor laici**[207], profesori la Universitatea din Paris, susţinători ai unui aristotelism arabizat şi considerat eretic (prin doctrina

[206] Acelaşi text de Proclus îi va permite lui Lorenzo Valla, în perioada Renaşterii italiene, să-şi dea seama că Pseudo-Dionisie Areopagitul nu poate fi unul şi acelaşi cu personajul evanghelic. Această „Renaştere“ scolastică oferă, astfel, premise esenţiale pentru ceea ce se va numi *adevărata* Renaştere, cea italiană din secolul XV. În secolul XIV continuă contactele dintre Roma şi Constantinopol. Petrarca cumpără un manuscris bizantin cu texte homerice (deşi nu ştia să le citească), umaniştii de la Padova procedează la fel. Intelectualii bizantini vin ei înşişi în occident. În 1397 Manuel Chrysoloras vine în Italia şi înfiinţează o şcoală de limba greacă la Florenţa. Între 1438–1445 (puţin înainte de căderea Constantinopolului) are loc Conciliul Ecumenic la Ferrara-Florenţa, unde se cade de acord — numai temporar — asupra reunificării Bisericii Creştine. Bizantinul Georgios Gemistos Plethon (1355–1450, neoplatonist din Mistra) este prezent la Conciliu împreună cu elevul său, Ioan Bessarion din Trebizond (1403–1472). Bessarion va continua să lupte pentru unificarea Bisericii dar, când acordul stabilit la Conciliul de la Ferrara-Florenţa este repudiat, el se va converti la Catolicism. A rămas în Italia, a devenit Cardinal, aducând cu el o cantitate imensă de manuscrise. Alţi italieni (Francesco Fielfo, Giovanni Aurispa) vor călători în est aşa încât, în momentul căderii Constantinopolului sub turci (1453), un fond impresionant de texte greceşti fuseseră deja transportate în occident.

[207] Aceştia creau mari probleme Bisericii Catolice, motiv pentru care aceasta decide înfiinţarea, în perimetrul Universităţii, a mănăstirii dominicane Sfântul Iacob în care va fi primit şi Toma. Unul din reprezentanţii importanţi ai averroismului laic este Sigerus din Brabant.

unității intelectului, doctrina dublului adevăr etc.), apărută în anii 1260, grupată în jurul magiștrilor de la arte care, prin preocupările lor academice, erau înclinați să recepteze corpus-ul aristotelic tocmai intrat în lumea latină în *integralitatea* lui. Acești profesori-cercetători își propuneau să recupereze și să transmită studenților doctrina integrală, pe cât posibil, a lui Aristotel și a altor filosofi peripatetici, animați fiind de un ideal istoriografic de restaurare a doctrinei ca „intenție a filosofilor" (*intentio philosophorum*)[208]. Este „tabăra" aristotelicienilor radicali ai epocii.

Cea de a doua tabără aparține teologilor care doreau o recuperare prudentă a aristotelismului, opunându-se interpretărilor incongruente cu doctrina creștină. Aceștia sunt **dominicanii** lui Albert cel Mare și Toma de Aquino, care încercau o *recuperare creștină* a lui Aristotel și, cu epurări, chiar a lui Averroes. Albert cel Mare promovează la Paris, ca profesor, o astfel de reactivare ortodoxă, fidelă învățăturii creștine, a doctrinei lui Aristotel.

Radicalilor averroiști, în mod vehement, dar și dominicanilor, li s-au opus teologii din gruparea **franciscană**, conservatoare, reprezentată de Sf. Bonaventura, de tradiție augustiniană. Lor li s-au alăturat și anumiți magiștri seculari, refractari la „noutățile" filosofice. Biserica, ce dorea să se apere și ea de aceste influențe, recurge în mod repetat la interzicerea predării în Universitate a doctrinei lui Aristotel (inițial la 1210, 1215 și 1231, dar, mult mai consistent, la 1270 și 1277).

Aceste dispute axate în jurul unor dificultăți teologice fuseseră provocate de pătrunderea în latină a textelor aristotelice necunoscute până atunci, împreună cu comentariile lor arabe. Se poate vorbi astfel despre o conjunctură de cauze ale disputei universitare pariziene în care vor fi implicați nu numai Toma și maestrul său Albert cel Mare, ci întreaga lume teologică. Prima cauză este însuși faptul apariției textelor comentate, traduse din arabă. În acest sens, secolul XIII este și un secol al disputei traducătorilor. Nu era întotdeauna posibilă și identificarea exactă a *autorilor* anumitor texte, datorită faptului că proveneau din interiorul unor școli care funcționau după o organizare de tip tradițional. I se va întâmpla lui Toma, de pildă, să creadă temporar că acel compendiu arab de secol VIII, *Liber de causis,* este un text aristotelic.

[208] Cf. David Piché et Claude Lafleur (ed.), *La condamnation parisienne de 1277*, nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire, J. Vrin, Paris, 1999, pp. 65–170.

În al doilea rând, pătrunderea acestor texte dă prilejul unor profesori să utilizeze într-un mod incontrolabil *Fizica* şi *Metafizica,* ajungându-se la interpretări care generau teze incompatibile cu creştinismul. Facultatea de Teologie cere Bisericii să interzică utilizarea în Universitate a cărţilor de filosofie naturală ale lui Aristotel, ceea ce se şi întâmplă în repetate rânduri. Facultatea de arte protestează şi intră într-un conflict de durată cu Teologia. Pe acest fond au loc încercări de „purificare" a filosofiei aristotelice de acele teze problematice teologic, contracarate permanent nu numai de înmulţirea traducerilor noi dar şi de profesorii înşişi care preluau aristotelismul împreună cu comentariile arabe (averroiste). Aceşti profesori enciclopedişti, de obicei laici (în sensul că nu făceau parte din cler), cum este Siger din Brabant, erau tentaţi să asume integral un „aristotelism" mai degrabă *presupus* decât identificat, adunat sub denumirea generală de *Peripatetism,* dar care nu era, în fond, decât o tradiţie interpretativă arabă. În numele şi *din interiorul* acestui Peripatetism himeric care, acum, iată, putea fi în sfârşit recuperat, se va angaja şi Albert cel Mare în disputa cu averroiştii. Nici pentru ei, dar nici pentru Albert, nu se putea concepe o demarcaţie între un peripatetism originar şi cel arab.

În al treilea rând, mai merită spus că toate aceste dispute se vehiculau în termeni numai în aparenţă comuni ambelor tradiţii (creştină şi arabă). Luând de pildă problema universaliilor, terminologia specifică era familiară latinilor într-o *anumită* formă: cea lansată de Boethius în comentariile la *Isagoga* lui Porfir, adică o formulare dialectică, ce păstrase un anume iz din aristotelismul grec iniţial. Pentru dialecticienii latini de secol XI cum era Abélard, problema universaliilor fusese formulabilă în termeni logico-semantici: anume dacă genurile şi speciile sunt numai în mintea noastră, sau au un mod de existenţă separat. Acest mod de existenţă „separat" ar fi putut să fie acceptabil eventual în manieră pseudo-areopagitică, drept Verbul Divin. Noua tradiţie peripatetică utilizează aceeaşi terminologie dar cu sensuri ce subminează dialectica latină: în texte ca *Liber de causis* sau în interpretările averroiste universaliile sunt *cauze fizice* de natura sferelor celeste care acţionează mecanic asupra evenimentelor sublunare.

13.3.2. Averroes şi averroismul latin

Averroes (Ibn-Rushd), ultimul mare filosof arab al Evului mediu, astronom şi jurist, s-a născut în Spania maură, la Cordoba, în 1126 şi a

murit în Maroc, la 1198. A beneficiat de educaţie în oraşul natal, unde tatăl şi bunicul său au deţinut poziţia de cadiu (judecător civil), jucând un rol important în istoria politică a Andaluziei. A studiat teologia, jurisprudenţa, medicina, matematica şi filosofia, îndeplinind, la rândul său, funcţia de judecător. Comentariile sale la Aristotel i-au adus, între latini, supranumele de „Comentatorul", aşa cum lui Aristotel i se spunea „Filosoful". Poziţia lui în interpretarea textelor lui Aristotel va constitui cauza acelor dezbateri acute în lumea creştină. Averroes urmărea să purifice aristotelismul de influenţele platonice şi neoplatonice şi în acest sens era în mod programatic un aristotelician prin excelenţă. Cu toate acestea, latinii, care doreau un Aristotel creştin, l-au înţeles în alt mod iar numele său a fost asociat cu erezia.

Punctul de pornire al filosofiei lui Averroes este consideraţia că psihologia lui Aristotel fusese complet răsturnată de către Avicenna atunci când acesta operase o separaţie între intelectul activ şi intelectul pasiv. Moştenirea averroistă în materie de interpretare aristotelică va consta deci în semnificaţia acordată acestei doctrine.

Predecesorul său, Avicenna, învăţase că *Intelectul activ* este universal şi separat, în vreme ce *Intelectul posibil* este neseparat şi inerent sufletului individual. Averroes, bazându-se pe faptul că Aristotel susţine uneori caracterul *separat* al intelectului pasiv iar alteori îl neagă, spune că trebuie să fie vorba despre lucruri diferite. Există, într-adevăr, un intelect activ şi unul pasiv (pe care Averroes îl va numi *material* sau *posibil*), dar nici unul dintre acestea nu este identic cu sufletul individual ca formă a corpului. *Forma corpului* este individuală şi, precum orice formă corporală, trebuie să dispară odată cu corpul, ceea ce înseamnă că nici intelectul activ, nici cel posibil, *nu au fost* niciodată forme ale corpului. Sufletul individual este prin urmare muritor în vreme ce intelectele activ şi posibil sunt eterne; ele sunt „separate" de sufletul individual şi sunt *universale*, ceea ce înseamnă *unice pentru toţi oamenii*.

Astfel, în locurile în care Aristotel vorbise despre un intelect pasiv ca *parte* a sufletului individual şi deci coruptibil, el se referise, spune Averroes, la *imaginaţie*, care este legată de senzaţie, o facultate somatică, adică pieritoare. Aceasta este numită *intelect pasiv*, distinct de cel *posibil*, care este separat. El considera că Alexandru din Afrodisia[209] se înşelase

[209] Alexandru din Afrodisia fusese autorul pe care l-a urmat Boethius atunci când a interpretat *Isagoga* lui Profir, dar şi Porfir însuşi, atunci când compune *Isagoga*. Poziţia porfiriană fusese una a concilierii între interpretările logică, gramaticală şi ontologică la

atunci când redusese *Intelectul posibil* la o simplă dispoziţie a sufletului individual. Intelectul posibil poate fi înţeles ca o dispoziţie, dar una *exterioară* individului. Termenii „posibil", „material", utilizaţi în mod tradiţional pentru desemnarea *Intelectului pasiv* nu reprezintă la Averroes decât alte denumiri pentru un Intelect Unic, universal, care este *activ* atunci când abstrage speciile inteligibile şi este *posibil* sau material atunci când este pacientul unui act extrinsec. El furnizează intelectului activ acel ceva în care ideile sunt „depozitate"[210].

Individul nu posedă decât un *intelect pasiv,* o simplă predispoziţie naturală de a primi inteligibilele („imaginaţia"), dar care nu este receptivă prin sine. Această predispoziţie este corporală (deci pieritoare), iar activarea ei se produce prin contactul cu intelectul agent universal. Astfel încât, pentru a fi posibilă cunoaşterea, intelectul pasiv trebuie *luminat* de intelectul agent sau activ. Întâlnirea dintre intelectul agent universal şi intelectul pasiv al individului pune în funcţiune predispoziţia corporală numită intelect pasiv sau imaginaţie şi dă astfel naştere unei receptivităţi faţă de inteligibil. Această receptivitate este, de fapt, intelectul pasiv al individului, care nu este altceva decât intelectul agent *particularizat* într-un suflet individual.

Pentru a desemna intelectul individual ca receptivitate dobândită, Averroes utilizează termenul de *Intelect dobândit* sau *adept*[211] (*Intellectus adeptus* sau *acquisitus*), prin aceasta înţelegând mintea umană individuală aflată în comuniune cu *Intelectul activ universal*. Astfel, în timp ce Intelectul activ este numeric Unul, *Intelectele adepte* sunt numeric egale cu sufletele individuale care au reuşit să intre în comuniune cu Intelectul Universal. Această comuniune are sensul de contiguitate, adică contact care anulează separarea. Intelectele individuale care au atins starea de *Intelect adept* sunt un fel de „oglinzi", în lume, ale intelectului universal. Ele răspândesc adevărul unic aşa cum corpurile luminate de soare răspândesc mai departe lumina acestuia.

Categorii, iar comentariul lui Boethius conciliază între *realism şi conceptualism,* bazându-se pe o definiţie predicaţională a universalului (*„ceea ce poate fi predicat despre mai mulţi"*). Scolastica latină, influenţată de Boethius, nu va profesa niciodată un realism absolut de tipul celui neoplatonic. Arabii, însă, păstraseră interpretările şcolilor platonice târzii.

[210] Fără a încerca aici o argumentare, putem urmări în această teorie averroistă a intelectului universal o posibilă sursă pentru metafizica lui Hegel.

[211] Termenul *intelect dobândit* provine de la Avicenna.

Acest tip de doctrină conducea, mai întâi, la anularea conştiinţei individuale. Nu se mai poate afirma „eu gândesc“ în momentul în care mintea individuală este un fel de vehicul al unui intelect universal. În al doilea rând, teoria duce la un monopsihism cosmic, adică ideea că nu există decât o singură minte universală. Nu se mai poate susţine, în acest context, eternitatea sufletului individual care, pentru creştini, este un dat fundamental. Averroes cunoştea această consecinţă şi spusese că nemurirea sufletului individual este numai un adevăr de credinţă, nu unul absolut. Adevărul absolut este accesibil numai *Intelectului adept,* în vreme ce mintea individuală posedă un adevăr secund, util pentru manifestarea credinţei dar neidentic cu primul. Aceasta este teoria „dublului adevăr“.

Într-o primă etapă interpretările lui Averroes au găsit adepţi în lumea creştină pentru ca apoi să fie puse la îndoială. Sfântul Toma din Aquino, deşi utilizează intens comentariile sale, avertizează că ele au pervertit tradiţia peripatetică.

Siger din Brabant este adversarul deschis al lui Albert cel Mare şi Toma din Aquino. Lucrarea sa principală, *De anima intellectiva* („Despre sufletul intelectiv“), a fost cauza tratatului tomist despre unitatea intelectului (*De unitate intellectus contra Averroistas*). Siger a preluat principiile filosofiei averroiste, inclusiv monismul universal, susţinând că există un singur intelect universal comun pentru toţi oamenii, separat de materie şi că acesta se află în legătură cu oamenii numai în măsura în care oamenii înţeleg imaginile sensibile ale lucrurilor. Altfel spus, intelectul universal este *substanţial unul* şi numai virtual unit cu intelectul individual. De fapt, intelectul individual este un intelect posibil care nu înţelege imaginile sensibile ale lucrurilor printr-un act propriu. Cel ce înţelege imaginile este de fapt intelectul universal. Multiplicarea intelectului este imposibilă, ceea ce aparţine individului fiind numai imaginaţia.

„Intelectul intră cu noi în legătură în act graţie faptului că intră în legătură în act cu conceptele imaginate, deoarece era în potenţă faţă de acestea. Şi din acest motiv, deoarece conceptele imaginate în acest fel sunt numărate potrivit cu numărarea oamenilor, intelectul este numărat în noi prin conceptele imaginate“[212].

[212] Siger din Brabant, „Cercetări asupra cărţii a III-a din Despre suflet“, quaestio 9, în volumul: Aristotel, Alexandru din Afrodisia, Plotin, Themistius, Averroes, Albert cel Mare, Sf. Toma din Aquino, Siger din Brabant, *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate,* traducere, tabel cronologic, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, Editura Iri, Bucureşti, 2002, p. 231.

Omul este muritor dar specia este eternă, ceea ce înseamnă că problema vieţii de apoi este falsă, nemurirea nu este personală. Lumea este produsă de către o serie de cauze intermediare stricte, ceea ce înseamnă că nu există un exerciţiu al providenţei cu privire la lucrurile pământeşti.

Ceea ce se întâmplă pe pământ este rezultatul unei serii de cauze intermediare necesare, coeterne lui Dumnezeu, totul fiind guvernat de un determinism cosmic şi fizic. Fenomenele cereşti şi conjuncţiile planetelor controlează succesiunea evenimentelor sublunare, deci şi destinul fiecărui individ. În consecinţă, omul nu este un agent liber. Există chiar o reversibilitate eternă a civilizaţiilor şi religiilor, guvernată de reversibilitatea ciclurilor stelare. Pentru a-şi întări apartenenţa doctrinară şi mai ales pentru a se justifica din punct de vedere religios apelează la celebra teorie a dublului adevăr, formulând-o într-o manieră disjunctivă: *ceea ce raţiunea nu poate demonstra se cuvine păstrat prin credinţă.* Altfel spus, pentru Siger există o incompatibilitate între credinţă şi raţiune, raţiune însemnând aici — evident — peripatetism averroist. Această disjuncţie exprimă mai degrabă o dramă, aceea de a nu putea ajunge prin raţiune la adevărurile credinţei, mai ales pentru că tradiţia peripatetică nu putea fi înţeleasă, de către Siger, în afara averroismului.

Aceeaşi dramă va fi vizibilă şi în cazurile lui Albert cel Mare sau Toma din Aquino. Pentru Toma, abia, se va impune cu necesitate problema renunţării la averroism sau criticării acestuia, în vederea obţinerii unei congruenţe între adevărul raţiunii şi cel al credinţei.

13.3.3. „Tradiţia peripatetică", o himeră

Drama lui Albert cel Mare, primul luptător pentru recuperarea creştină a aristotelismului, provenea din felul în care înţelegea să recupereze această tradiţie. Pe de o parte este absolut limpede că teologilor latini cum era Albert, care aveau o educaţie întemeiată pe un set oarecare de texte aristotelice, li s-a părut irezistibilă şansa, ce venea acum din mediul arab, de a accede la texte noi, până atunci necunoscute. Ei cunoşteau *Categoriile, Despre interpretare,* anumite părţi din *Etică* şi *Topica,* dar din lumea arabă veneau veşti despre o *teologie* a lui Aristotel, despre un sistem cosmologic şi o teorie generală despre cerul inteligibil.

Pe de altă parte, mai mult decât nimeni, Albert, nu şi-ar fi dorit ca aceste texte să constituie o piedică în afirmarea credinţei creştine.

Problema „epurării" lor de influenţele arabe nu este atât de simplă şi este foarte probabil ca Albert să nu-şi fi pus problema în acest fel. Pentru el era semnificativ mai important, fără îndoială, orizontul de bogăţii care îl puteau reprezenta pentru teologii creştini ştiinţa şi filosofia greco-arabă. Ceea ce a înţeles el este faptul că textele ce trebuiau acum recuperate conţineau o ştiinţă superioară celei de care dispuneau creştinii. Totuşi, atât de diferită, încât nici măcar nu se putea pune problema unei acceptări sau a unei negări. Ea trebuia mai întâi cunoscută.

În acest sens, cazul lui Albert este văzut de É. Gilson ca unul de „Pantagruelism", şi nu fără temeiuri. Îl pasiona orice lucru nou şi mai ales îşi dorea să aibă acces la cât mai multe cunoştinţe. Din prea multă curiozitate, va ajunge să scrie chiar un manual de grădinărit. Nu ar fi deloc greşit să numim cazul lui Albert drept unul de „enciclopedism". Raţiunea, descoperea el, poate fi utilizată legitim într-un mod complementar credinţei căci, altfel, dacă nu facem deosebire între ceea ce credem şi ceea ce ştim, se compromite stabilitatea credinţei. Raţiunea nu mai trebuia pusă în slujba credinţei în sensul idealului anselmian („cred pentru a înţelege"), ci dimpotrivă, adevărurile de credinţă pot fi protejate prin separarea celor două facultăţi. Dintr-un anumit punct de vedere, această separare poate fi privită ca o soluţie ultimă de prudenţă faţă ştiinţa arabă pe care Albert îşi propunea să o înţeleagă.

Un enciclopedism similar, deşi mult mai puţin prudent, îi caracteriza pe adepţii averroismului, cum era Siger din Brabant. Acesta, nici el un necredincios, dar furat mai tare de idealul similar de recuperare a Peripatetismului, crezuse de cuviinţă să deosebească între *adevărul filosofiei* şi *adevărul teologiei* într-un sens disjunctiv, ceea ce nu era cazul la Albert.

Aceasta este „himera" numită Peripatetism, atât pentru Albert cât şi pentru Siger din Brabant: o tradiţie numită „peripatetică" dar asimilabilă, în momentul respectiv, ca un întreg ale cărui părţi cuprindeau şi interpretările neoplatonice arabe. Albert încearcă să-şi asume acel *Peripatetism integral* care nu putea să nu cuprindă comentariile arabe şi, din interiorul lui, încercat adesea de perplexităţi, se va strădui să gândească un acord cu adevărurile creştine. În acest sens, Albert va încerca să recupereze un Aristotel care era, de fapt, mai mult decât atât.

Problema fundamentală cu care se vor confrunta Albert şi Toma este prin urmare cea a raportului dintre *filosofia aristotelică* şi *religia creştină*. Dacă pentru Albert nu este încă destul de clar ce înseamnă filoso-

fie aristotelică, Toma, bazându-se mult pe ajutorul maestrului său, va putea asimila aristotelismul într-o formă mult mai limpede.

13.3.4. O ambiguitate conceptuală și consecințele ei. Problema medierii cauzale între Dumnezeu și lumea sublunară

În acest punct întâlnim și ne explicăm ceea ce Étienne Gilson numea „perplexitatea" lui Albert. Încercând să recupereze și să asume ceea ce el considera a fi un Peripatetism integral, Albert a trebuit să accepte interpretările arabe ale textelor aristotelice ca făcând parte, într-un mod legitim, din Tradiție. Se va strădui să asimileze și terminologia realistă lovindu-se însă de o diferență de sens nebănuită: tradiția arabă urmărise un alt substrat al problemei universaliilor, cel neoplatonic. Pentru ei, genurile și speciile nu erau înțelese numai ca „esențe" sau cel mult Idei în mintea lui Dumnezeu, în sensul doctrinei Verbului; pentru arabi, ele aveau o existență reală, de sine stătătoare, nu numai de natură intelectuală, ci funcționau în calitate de *cauze intermediare* între Dumnezeu și lumea sublunară, cauze înțelese ca sfere astrale care determină, prin intermediul unei mecanici subtile, inclusiv destinul uman.

Ceea ce va fi nevoit Albert să înțeleagă de aici se poate vedea în tratatul său *Despre destin*. El va trebui să adopte, în încercarea de asimilare a acestui peripatetism, o arhitectură ontologică de tip neoplatonic. Astfel, *problema destinului,* una dintre subiectele disputei pariziene, depinde la Albert de patru mari presupoziții[213], primele trei neoplatonice iar cea din urmă boethiană.

Prima din aceste presupoziții identificabile în tratatul lui Albert este existența unei guvernări celeste a sublunarului, intermediară între lume și Dumnezeu, care determină astral destinul realităților corporale. În legătură cu aceasta, Albert se întreabă dacă raportul cer-pământ este de tip cauză-efect sau unul de tipul relației semnificant-semnificat. Va opta pentru a doua variantă, adică pentru o relație de *semnificare,* încercând să evite o soluție care ar anula problema responsabilității. În plus, va încerca mai mult: faptul că relația dintre sublunar și astral este una semiotică nu

[213] Cf. Alexander Baumgarten, „Principiul cerului și tratatul *Despre destin* al lui Albert cel Mare", Comentariu la Albert cel Mare, *Despre destin,* traducere din limba latină de Cornel Todericiu, note și comentariu de Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, 2001, pp. 105–106.

legitimează, totuşi, posibilitatea unei hermeneutici a semnelor cereşti. Semnele cereşti nu dezvăluie destinul sub forma unui sistem de predicţii, ele spun cel mult că există o măsură originară a destinului dar, în calitate de cauză extrinsecă, este incomprehensibilă.

A doua presupoziţie este că astrele nu impun o *necesitate* lucrurilor, datorită capacităţii imperfecte a acestora din urmă de a participa la ordinea superioară a sferelor celeste; altfel spus, lumea sublunară nu se ridică întotdeauna la demnitatea de a avea un destin. Aceasta este teza participării *quantum potest* („potrivit putinţei"). Cu alte cuvinte, chiar dacă evenimentele cerului sunt cauze externe ale evenimentelor lumii sublunare, acestea din urmă, inferioare fiind, nu se ridică la măsura posibilităţii de a recepta în mod perfect aceste cauze. Tot o teză de inspiraţie neoplatonică, pe care Albert o însuşeşte, postulând, pe baza ei, destinul ca un *nou gen al fiinţei*. El este, în termenii lui Albert, un *intermediar între necesar şi posibil.* Altfel spus, destinul nu este nici cauză impersonală a actelor umane, nu este nici voinţă: este o realitate intermediară între univers şi sine[214].

Albert preia şi o a treia presupoziţie: există o analogie între suflet şi cer conform căreia inteligenţa celestă şi inteligenţa umană sunt un *act comun*. Este din nou vorba despre o idee provenită din mediul arab. Averroes postulase unicitatea intelectului posibil pentru toţi oamenii şi multiplicarea acestuia după acţiunile individuale ale fiecăruia. Formularea lui Albert este rodul unui efort de asimilare critică a acestor idei. El va spune că destinul este individuare a sufletului prin propria experienţă, fiind în acest sens modul specific uman al libertăţii.

În fine, a patra presupoziţie importantă a tratatului albertian este distincţia boethiană între providenţă şi destin, distincţie care îi serveşte drept punct de echilibru între teoriile cauzelor intermediare de sursă arabă neoplatonică şi doctrina creştină.

Dincolo de toate aceste sforţări albertiene, din continuarea cărora Toma îşi va face la rândul său un scop intelectual, Biserica, pentru a depăşi anumite momente de criză în care tezele arabe intraseră în discuţia universitară, riscând să afecteze educaţia viitorilor preoţi, va respinge explicit, prin acele liste publice, propoziţiile eretice.

[214] Cf. *Ibidem,* p. 111.

13.3.5. Problema unității intelectului

Când averroismul începe să influențeze spiritele, filosofii latini întâlnesc marea problemă a decelării între aristotelismul autentic și influențele neoplatonice arabe. Una din marile probleme ale „certei pariziene" din secolul XIII privește statutul intelectului. Conform vocabularului aristotelic, *intelectul activ* și *intelectul pasiv* sau potențial nu pot fi înțelese decât ca având naturi diferite. *Intelect activ* înseamnă act separat de materie și atunci, omul fiind o substanță materială („neseparată") nu poate deține așa ceva. Aceasta înseamnă că intelectul activ trebuie conceput ca universal și unic (conform lui Averroes), ceea ce duce la concluzii indezirabile privind imposibilitatea cunoașterii individuale și mai ales imposibilitatea înțelegerii eternității sufletului. Ce anume este etern în om, din moment ce individul nu are intelect activ, pe de o parte, iar pe de alta, intelectul posibil este material, deci efemer?

Într-o primă fază, Albert cel Mare preia teze averroiste privind raportul intelectului agent cu intelectul posibil sau material dar consideră că ele aparțin sufletului individual și sunt multiplicate după numărul indivizilor. Fiecare persoană are propriul său intelect agent și propriul său intelect posibil, primul fiind o „lumină naturală" care iluminează fantasmele, abstrage universalul din ele și îl impune intelectului posibil. Este o facultate naturală, în sensul că ține de natura sufletului să opereze aceste funcții. Totuși, pentru a face aceasta, intelectul agent individual are nevoie de *grație*, de *intelectul divin*. Această poziție a lui Albert este problematică întrucât multiplică principiul intelectului activ într-unul individual și unul divin, ceea ce conduce la o dificultate similară cu argumentul celui de-al treilea om. Toma își va da seama că în acest fel se părăsește, de fapt, cadrul aristotelismului și va încerca să evite aceste consecințe operând o disjuncție între Aristotel și Averroes.

Toma va protesta împotriva tezei unității intelectului printr-o tentativă de demonstrare *din interiorul* aristotelismului (mizând deci pe un aristotelism pur) a existenței intelectelor plurale. Nu va reuși, însă, strict filosofic, să argumenteze și eternitatea *individuală* a sufletului, astfel că anumite pasaje din lucrarea sa *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor* rămâneau suspecte. Limita de care se lovește Toma este dată de însuși cadrul filosofic al peripatetismului. Din interiorul lui nu va fi posibilă dovedirea separării intelectului individual întrucât un inteligibil pur nu deține în sine nici o cauză a multiplicării. La rigoare, Toma recunoaște

că acest lucru nu se poate demonstra. Una din cele 219 teze condamnate de episcopul Tempier la 1277 pare să-l incrimineze însă tocmai pe motivul că ar fi *susținut* unitatea intelectului: *„Că, întrucât inteligențele nu dețin o materie, Dumnezeu nu poate face mai multe în aceeași specie“*[215]. Toma fusese departe de orice bănuială că o teză ca aceasta, formulată de el ca simplă recunoaștere a unei *limite a rațiunii,* îi va putea fi vreodată atribuită, din moment ce el însuși, în disperare de cauză, fusese nevoit să apeleze chiar și la argumente exterioare pentru respingerea tezei unității intelectului: *dacă Dumnezeu poate aduce morții la viață și poate reda orbilor vederea, atunci poate face și intelecte plurale*[216]. Ce-i drept, în *Summa Theologiae,* referindu-se la îngeri (și ei substanțe intelectuale), va fi spus că *„perfecțiunea naturii angelice presupune multiplicarea specifică dar nu și multiplicarea individuală în specie“*[217]. Contradicția se rezolvă însă în antropologia tomistă: fiecare intelect este forma unică a *corpului său.*

13.3.6. Problema eternității lumii

În câteva cuvinte, vom spune că problema avea serioase precedente teoretice în toată filosofia peripatetică. Aristotelic vorbind, dacă există un *Primum movens* („Primul motor“, despre care Aristotel spusese că e etern), înseamnă că eternitatea acestuia nu permite existența unui prim moment sau eveniment temporal în care să putem spune că lumea a început. Aceasta obligă concluzia că nici materia nu are un început, preluând eternitatea mișcării universale.

Toma din Aquino discută această problemă în mai multe locuri, cum ar fi *Summa theologiae, Comentariul la Sentințe, Summa contra gentiles* sau *De potentia,* textul special dedicat chestiunii fiind însă *De aeternitate mundi*

[215] *Cele 219 teze condamnate în anul 1277 de Episcopul Tempier al Parisului, la sfatul doctorilor în Sfânta Scriptură,* propoziția 81, în volumul: Aristotel, Plotin, Augustin, Ioan Filopon, Toma din Aquino, Alkindi, Avicenna, Avencebrol, Algazel, Averroes, Albert cel Mare, Henri din Gand, Siger din Brabant, Boethius din Dacia, *Despre eternitatea lumii. Fragmente sau tratate,* traducere din limba latină, tabel cronologic, note și postfață de Alexander Baumgarten, Editura Iri, București, 1999, p. 211.

[216] Toma de Aquino, *Despre unitatea intelectului,* 105, în volumul: Aristotel, Alexandru din Afrodisia, Plotin, Themistius, Averroes, Albert cel Mare, Sf. Toma din Aquino, Siger din Brabant, *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate,* traducere, tabel cronologic, note și postfață de Alexander Baumgarten, Editura Iri, București, 2002, p.213.

[217] Toma din Aquino, *Summa Theologiae,* Q. 50, art. 4. De asemenea, *Summa contra gentiles,* II, 93.

contra murmurantes. Dezbaterea este una complexă, soluţia lui Toma operând şi aici o discriminare între *ceea ce putem cunoaşte* şi *ceea ce trebuie să rămână un articol de credinţă*. El consideră că eternitatea lumii nu poate fi nici demonstrată nici respinsă; pornind de la cartea *Genezei*, afirmă că lumea are un început dar, din punctul de vedere al filosofiei, aceasta nu se poate demonstra. Raţiunea nu poate şti decât că lumea are o istorie indefinită, al cărei moment original nu poate fi cunoscut. Ştim numai că acest început există, ceea ce este un articol de credinţă[218].

13.3.7. Condamnarea din 1277

În 1215, când legatul papal aprobă statutul Universităţii din Paris, exista deja, de cinci ani, interdicţia de a se preda metafizica şi ştiinţele naturale ale lui Aristotel, precum şi orice *summă* a lor. În 1231, Papa Grigore al IX-lea ordonă încă o dată ca textele interzise în 1210 să nu fie predate înainte de a fi examinate de o comisie de teologi pentru a li se elimina erorile. Din nou, în 1245, Papa Inocent al IV-lea reformulează interdicţia şi pentru Universitatea din Toulouse. Cu toate acestea, nici Parisul, cu atât mai puţin Oxfordul, nu au fost afectate în adevăratul sens al cuvântului. Pe la 1250 textele lui Aristotel erau predate totuşi în universităţi. Va mai exista încă o dublă intervenţie eclesială: condamnările pariziene din 1270, respectiv din 1277, cea în care episcopul Tempier al Parisului include pe lista celor 219 teze condamnate şi câteva elemente care, unor franciscani, li se vor părea a fi enunţuri tomiste. În acest fel, cea de a treia tabără a „certei pariziene“, cea franciscană, a influenţat decisiv întârzierea cu care sfântul Toma va fi corect perceput. Problema este nuanţată: franciscanii, de tradiţie augustiniană, nu aderau deloc la această preluare creştină a peripatetismului iar idealul tomist li se va părea indezirabil. Astfel încât, constată destui cercetători, lista propoziţiilor condamnate la 1277 reflec-

[218] Problema conţine o ambiguitate dată de cele două sensuri ale „începutului“: temporal, respectiv logic. Raţiunea este în timp şi de aceea nu poate cunoaşte decât că lumea este o succesiune temporală de evenimente, al cărei „punct zero“ nu poate fi demonstrat deoarece raţiunea nu poate ieşi din timp. Prin urmare, pentru raţiune lumea pare o succesiune nesfârşită de momente. Tocmai pe acest temei raţiunea este obligată să conchidă existenţa unui început *logic* al lumii (Dumnezeu), fără de care succesiunea temporală infinită este absurdă. Aceasta este schema pe care sunt construite cele cinci argumente ale existenţei lui Dumnezeu. Cf. şi Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 35–36.

tă, sub umbrela unei decizii eclesiale, numai *o anumită* percepție asupra problemelor: cea franciscană[219].

Condamnarea de la 1277 nu a fost un eveniment minor. Spre deosebire de cele anterioare, ea nu mai interzice explicit predarea textelor lui Aristotel (ele deveniseră aproape un bun comun), ci vehicularea anumitor *teze* care, de astă dată, aveau proveniențe diferite. Devenise clar că textele lui Aristotel singure nu mai constituiau sursa prin excelență a ereziilor. Comentariile arabe conțineau un număr mult mai mare de asemenea erori și, oricum, disputele universitare produseseră un set semnificativ de tratate latine, cum erau cele ale lui Albert, Toma sau Siger din Brabant, care ar fi putut oferi surse paralele de neînțelegeri. Astfel, lista celor 219 teze condamnate conține o succesiune de propoziții care reunesc într-un mod greu de decelat toate aceste surse.

Este greu de spus — cum fusese și pentru episcopul Tempier — dacă tezele eretice fuseseră *predate* ca atare în universitate sau numai dezbătute într-un mod neangajat. Se pare totuși că nici unul din autorii vizați nu lăsaseră în textele lor dovezi asupra unei eventuale asumări a tezelor. Dezbaterile asupra lor deveniseră însă atât de dense încât posibilele confuzii din partea studenților trebuiau oprite. Este sigur că lista lui Tempier reușește să pună capăt acestor discuții și să marcheze, prin câștigul de cauză dat franciscanilor, o cotitură importantă a culturii europene. Consecințele ei vor fi de maximă importanță pentru istoria gândirii ulterioare, „articolele condamnate la Paris“ devenind în vreme o sintagmă de largă utilizare.

„Cearta pariziană“ este deci evenimentul pe care condamnarea episcopului Tempier o încheie prin indicarea cu autoritate a acelor teze care fuseseră vehiculate în mediul universitar și care constituiau „erori evidente și execrabile, ba mai degrabă deșertăciuni și falsități smintite“. Prin urmare, continuă textul introductiv al condamnării,

„pentru ca o vorbire imprudentă să nu îi atragă în eroare pe cei simpli, noi, atât dintre doctorii în Sacra Scriptură cât și dintre alți bărbați prudenți, fiind întrunit sfatul episcopatului, interzicem cu severitate ivirea unor asemenea teze și le condamnăm în totalitate, excomunicându-i pe toți cei care ar propune ca dogmă

[219] Cf. David Piché et Claude Lafleur, *Op. cit.*, pp. 171–173, arată că percepția medievală asupra listei de teze condamnate la 1277 conține multe neînțelegeri, dintre care cea mai gravă este cea conform căreia în listă s-ar găsi enunțuri tomiste. Nu este mai puțin adevărat că nici alți magiștri de la Facultatea de arte, vizați mai direct de textul condamnării, nu au susținut niciodată ceea ce li se atribuie.

erorile numite sau pe vreuna dintre ele, sau şi-ar lua îndrăzneala de a le apăra sau a le susţine în vreun fel, precum şi pe auditorii lui"[220].

Un act prudenţă, după cum se vede, în care se invocă excomunicarea. Aceasta reprezenta pedeapsa maximă, faţă de care anticele exilări sau chiar condamnări la moarte, oricum improbabile în epoca despre care vorbim, ar fi reprezentat nişte binecuvântări. Efectul este sigur şi, odată cu acest rotul, teologii latini din Paris[221] nu vor mai putea specula în legătură cu probleme cum ar fi *medierea celestă între Dumnezeu şi lumea sublunară*, sub toate formele sale („mecanica" planetară, universaliile, cunoaşterea indirectă sau chiar imposibilă a lumii de către Dumnezeu, caracterul necesar al evenimentelor particulare), *unitatea intelectului universal* şi imposibilitatea multiplicării inteligenţelor, *eternitatea lumii* create.

Una dintre consecinţele cele mai importante ale condamnării este reafirmarea omnipotenţei divine, a doctrinei creaţiei purificată de elementele neoplatonice şi arabe care conţineau tema *intermedierii* între Dumnezeu şi lumea sublunară. Astfel, eliminarea din discuţie sau „slăbirea" semnificaţiei cauzelor intermediare a constituit unul din motivele răspândirii ulterioare a nominalismului şi, cu toate probabilităţile, a spiritului raţionalist modern. Privim, de pildă, la propoziţia cu numărul 63 care condamnă teza:

„Că Dumnezeu nu are putere în efectele secundare în lipsa cauzei secundare înseşi"[222].

Această propoziţie extrem de importantă semnifică repunerea în drepturi a temei „miracolului" conform omnipotenţei lui Dumnezeu. Ceea ce se condamnă aici este afirmarea intermedierii cauzale *necesare* a puterii lui Dumnezeu, altfel spus, a acelei „mecanici" celeste cu care avusese destule dificultăţi Albert cel Mare în tratatul despre destin. O eventuală rezistenţă a acestei teze ar fi condus la imposibilitatea intervenţiei nemijlocite a lui Dumnezeu în lumea sublunară sau, eventual, explicarea

[220] *Cele 219 teze...* , în volumul: Aristotel, Plotin, Augustin, Ioan Filopon, Toma din Aquino, Alkindi, Avicenna, Avencebrol, Algazel, Averroes, Albert cel Mare, Henri din Gand, Siger din Brabant, Boethius din Dacia, *Despre eternitatea lumii. Fragmente sau tratate,* traducere din limba latină, tabel cronologic, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, Editura Iri, Bucureşti, 1999, pp. 199–201.

[221] Edictul are incidenţă numai în teritoriul episcopiei. Averroismul latin va supravieţui însă la Padova şi la Bologna pentru câteva sute de ani.

[222] *Cele 219 teze...* , propoziţia 63, în volumul citat, p. 209: *„Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria"*.

tuturor miracolelor divine prin intermediul cauzelor secunde. Odată negată necesitatea acestor cauze, devin posibile problematizări de tipul celor nominaliste, cum ar fi semnificaţia pur mentală a universaliilor şi, mai ales, interogări de tip modern: dacă Dumnezeu poate interveni direct asupra cauzelor secundare, de unde ştim că lumea în totalitatea ei nu este rezultatul imediat al unei astfel de intervenţii (tema carteziană a îndoielii şi a geniului rău)? Mai mult, ce fel de existenţă mai are lumea externă, dacă nu cumva una inteligibilă, cum va sugera Berkeley?

Desigur, efectele acestei condamnări nu au acţionat direct asupra modernităţii; dar ele au putut constitui condiţii de posibilitate. Până acolo, însă, au existat filosofi a căror gândire începe nemijlocit sub semnul acestei propoziţii. Elevul lui Bonaventura, şi el augustinian, Matei din Aquasparta (1240–1302), proclamă că omul nu este capabil de nici o cunoaştere sigură fără intervenţia Ideilor divine, ceea ce înseamnă că existenţa lumii externe este şi ea o problemă de credinţă şi iluminare. Henri din Gand, unul din consilierii episcopului Tempier cu prilejul elaborării condamnării, îşi pune întrebarea dacă omul este capabil de *vreo* cunoaştere. Nominaliştii, ulterior, prin William Ockham (şi el franciscan), vor nega orice posibilitate de a *întemeia* cunoaşterea ca fiind *certă* (cunoaşterea poate fi intuitivă, reprezentând un *asentiment*, sau abstractă, reprezentând o *înţelegere*). Pentru Ockham, există o corespondenţă *naturală* între concepte şi lucruri, neproblematică şi neintermediată de vreo „esenţă“, gen sau specie; ideile divine nu sunt cognoscibile de către om, în schimb Dumnezeu poate interveni nemijlocit asupra substanţelor şi intelectului uman, încălcând legile fizicii (şi chiar ale nominalismului).

Nu le vor rămâne modernilor decât două ipoteze în încercarea de a reconsidera posibilitatea obţinerii adevărului: a) Dumnezeu *intervine* în lume sau b) Dumnezeu *nu* intervine; oricare a treia posibilitate (adică intermedierea) fiind exclusă. Dacă Dumnezeu intervine, atunci se poate alege fie calea unui raţionalism întemeiat direct pe ideile înnăscute (cum va face Descartes), fie *imaterialismul* (Berkeley). Dacă Dumnezeu nu intervine, trebuie luată în considerare fie ipoteza „armoniei prestabilite“ (Leibniz) fie cea a unei *autonomii a lumii* (în contextul „absenţei“ lui Dumnezeu) presupusă din considerente metodologice şi fructificată de empirism.

14. TOMA DIN AQUINO

14.1. Repere biografice

Toma din Aquino este fără îndoială cel mai însemnat gânditor medieval. Vine pe lume la începutul unui secol în care civilizația creștină se reclădea în urma unei perioade de criză. Secolul al treisprezecelea va fi marcat de evenimente furtunoase și de o dinamică fără precedent: lupta dintre Papă și Împărat, dezvoltarea artelor poetice, campanii de război, creșterea puterii ecleziale — dar și a celei feudale, cultul virtuților sfinților.

S-a născut probabil în 1225 sau 1227, în castelul Roccasecca, fiind cel de al șaptelea și ultimul fiu al contelui Landolf de Aquino, aproape de Napoli, în Regatul Siciliei. Mama sa, Teodora, era contesă de Teano și nepoată a lui Frederick Barbarosa (Frederick al II-lea), având numeroase alte legături nobile de descendență normandă, însumând mai multe legături de sânge cu împărați ca Henric al IV-lea și cu alți regi de Aragon, Castilia sau Franța.

Spiritul său neînduplecat dar aplecat spre învățătură avea să se întrevadă încă din pruncie. Prin 1230, la vârsta de cinci ani, după obiceiul vremii, este trimis la mănăstirea Benedictină din Montecassino, ca laic,

pentru învăţământul primar. Abatele de aici, Sinibald, era fratele tatălui său. Este repede remarcat datorită cuminţeniei în rugăciune şi mai ales unei întrebări insistente pe care o punea: „Ce este Dumnezeu?". Toţi spuneau că va deveni un Benedictin de ispravă şi probabil Abate al mănăstirii, cum îşi dorea, de altfel, şi tatăl său, Contele, care spera să-şi repare astfel păcatul de a fi asaltat şi devastat — nu cu mult timp în urmă, împreună cu armatele Împăratului Barbarosa, tocmai mănăstirea cu pricina. Contele făcuse chiar şi un legământ cu călugării, o alianţă reciproc avantajoasă.

Prin 1236 pleacă la Universitatea din Napoli pentru a studia artele liberale, foarte probabil la îndemnul abatelui de Montecassino care scria părinţilor săi că un copil cu asemenea talent nu ar trebui să fie lăsat în obscuritate. La fel de probabil, însă, şi la îndemnul destinului: Barbarosa devastase din nou mănăstirea. Contele îşi retrage fiul care ajunge astfel la Napoli.

Aici învaţă, după tipicul vremii, gramatica (disciplină la care îşi depăşeşte profesorul), logica şi retorica (*trivium*), respectiv muzica, matematica, geometria şi astronomia (*quadrivium*). Este un elev de excepţie, reuşind să expună lecţiile cu mai multă claritate decât fuseseră predate de către profesorii săi, câştigând astfel admiraţia tuturor.

Dominicanii, înfiinţaţi numai cu vreo 20 de ani mai devreme, aveau în oraş o şcoală de teologie, parte a universităţii. Toma se familiarizează cu ordinul predicatorilor ajungând să răstoarne planurile tatălui său: va dori să devină dominican. La sfârşitul studiilor va îmbrăca rasa dominicană (în 1244), spre surprinderea opiniei publice şi a familiei sale. Ajunge astfel să facă parte, împotriva voinţei conservatoare a familiei sale, din Congregaţia antitradiţionalistă a Dominicanilor. Tânărul Toma aderă la mişcarea Fraţilor Predicatori (din ordinul Dominican) atras de noutatea stilului de viaţă promovat de aceştia. Vechile structuri eclesiale şi monastice se bazau pe o viaţă întreţinută din capitaluri de binefacere, aparţinând unei economii feudale. Noile ordine, Franciscanii şi Dominicanii, atrăgând de partea lor elita tânără, predicau un mod de viaţă liber şi dedicat sărăciei evanghelice[223].

Decizia sa de a se călugări a stârnit reacţii negative în familie. Părinţii sperau ca el să devină abate la Montecassino, o mănăstire benedic-

[223] Opoziţia părinţilor lui Toma legată de intrarea acestuia în rândurile Fraţilor Predicatori este explicată de Marie-Dominique Chenu prin această diferenţă de optică socială între generaţii. M.-D. Chenu, *Toma D'Aquino şi teologia*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998.

tină venerabilă şi prosperă; în schimb, Toma optase pentru un ordin nou, firav şi încă unul de cerşetori! Îndrumat de către Fratele mai în vârstă Giovanni di San Giuliano, Toma intră în ordin în primăvara lui 1244 în prezenţa Masterului General, Ioan Teutonul, care tocmai se afla în vizită la Napoli. Avea aproape 20 de ani, tatăl său tocmai murise iar mamei sale îi rămăsese să exercite autoritatea asupra familiei.

Astfel încât, intrarea lui Toma în ordinul dominican reprezintă un moment de cumpănă în familia lui. Mama sa nu îl văzuse aproape deloc de la intrarea în mănăstire, adică de la vârsta de cinci ani. Pe deasupra, aceeaşi mamă contrariată ţinea în minte, spun unele mărturii, prevestirea unui eremit care, la naşterea lui Toma, îi spusese că fiul ei *„Va intra în Ordinul Fraţilor predicatori iar învăţătura şi sfinţenia sa vor fi atât de mari încât nimeni nu se va găsi asemenea lui"*.

Sentimentele materne au influenţat cu siguranţă decizia acesteia de a încerca să oprească destinul monahal dominican al lui Toma. Ea trimite o patrulă care, împreună cu fraţii lui Toma, îl răpesc pe acesta de pe drumul spre Paris, unde pleca împreună cu Ioan Teutonul pentru *Studium generale*. Este readus la castelul Roccasecca, unde va sta închis mai mult de un an, sub constrângere familială, fiind asediat cu rugăminţi şi ameninţări menite a-i schimba decizia. Se spune chiar că, la un moment dat, pentru a-i compromite intenţiile monastice, fraţii săi i-au introdus în cameră o prostituată, pe care tânărul Toma a alungat-o cu cărbuni din vatră.

O soră a sa, însă, îi aducea, pe de altă parte, cărţi: Sfânta Scriptură, *Metafizica* lui Aristotel, *Sentinţele* lui Petrus Lombardus, astfel încât tânărul Toma profită de această captivitate la domiciliu pentru a studia. Tot în această perioadă Toma are prima viziune mistică: în urma unei rugăciuni, i se arată un înger care îl asigură că harul virginităţii se află asupra lui.

În 1245 familia renunţă la impunerea captivităţii, pare-se în urma unei plângeri adresate de Ioan Teutonul Papei Inocentiu al IV-lea. Toma este redat Fraţilor din ordinul Dominican. Va pleca spre Paris unde este novice pentru trei ani şi învaţă de la Albert cel Mare[224].

[224] **Notă biografică: Sfântul Albert cel Mare.** Albert Cel Mare s-a născut în 1206, în Lauingen, Şvabia. Moare la Cologne (Köln) în 1280. Este primul născut al Contelui de Bollstädt. Nu se ştie nimic sigur despre educaţia sa primară, primită fie în casa părintească fie într-o şcoală mănăstirească din apropiere. Studiile secundare le face la Universitatea din Padova, faimoasă pentru studiul artelor liberale şi corespunzând predilecţiei tânărului Albert. A fost unul din primii filosofi dominicani şi maestrul lui Toma din Aquino. În 1223 se alătură Ordinului Dominican, atras de predicile

Va pleca apoi, împreună cu Albert, la Köln (Cologne), unde maestrul său trebuia să conducă noul *Studium generale,* înfiinţat sub îndrumarea Ordinului Dominican. Va studia în continuare sub îndrumarea acestuia, care-l remarcă pentru inteligenţa sa. Datorită caracterului său taciturn şi constituţiei corporale, studenţii îl porecleau pe Toma „boul mut". În urma unei intervenţii briliante în timpul discutării unor teze dificile, Albert cel Mare va formula însă această celebră remarcă: „Noi îl numim *boul mut,* dar când acest bou va mugi, mugetul său doctrinar va răsuna în întreaga lume". În 1250, probabil, Toma este făcut preot şi va predica în biserici din Germania, Franţa şi Italia. Oamenii veneau de la distanţe considerabile pentru a-i auzi predicile.

După patru ani la Köln îşi termină studiile şi pleacă din nou la Paris pentru a preda acolo în calitate de *bacalaureat* biblia (1252–1254) şi apoi sentinţele (1254–1256). În această perioadă scrie *Comentariul la sentinţe* şi *De ente et essentia,* probabil şi comentariul la *Numele divine* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. Această perioadă înseamnă propriu-zis începutul vieţii sale publice: este remarcat pentru calitatea lecturilor sale (aceasta însemnând *lecturi publice,* însoţite de explicaţii) din Petrus

Sfântului Iordan Saxonul. După terminarea studiilor predă teologia la Hildesheim, Freiburg (Breisgau), Ratisbon, Strassbourg şi Cologne. Se afla la Cologne, ocupându-se cu interpretarea *Cărţii sentinţelor* lui Petrus Lombardus, când, în 1245, este desemnat să plece la Paris. Aici primeşte titlul de doctor al universităţii. În timpul acestor drumuri între Paris şi Cologne îl întâlneşte pe Toma din Aquino printre elevii săi. Toma era încă tânăr şi taciturn, dar Albert îi recunoaşte geniul şi îi prezice viitorul măreţ. Toma şi-a însoţit maestrul la Paris în 1245, s-a întors împreună cu el la Cologne, în 1248, unde Albert fusese însărcinat să conducă noul *Studium Generale.* În 1254 Albert este ales în fruntea Ordinului dominican în Germania. Călătoreşte la Roma în 1256, pentru a lua apărarea Ordinului împotriva atacurilor lui Guillaume de St. Amour, a cărui carte, *De novissimis temporum periculis,* fusese condamnată de către Papa Alexandru al IV-lea. În timpul şederii sale la Roma, Albert primeşte diferite alte însărcinări oficiale, dar în cele din urmă se va devota studiului individual. La 1270 trimite la Paris un memoriu pentru a-l ajuta pe Toma în combaterea lui Siger din Brabant şi a averroiştilor. Acest memoriu avea să constituie un tratat special împotriva Comentatorului arab (*Despre cincisprezece probleme*), cel de-al doilea, după cel din 1256, *De Unitate Intellectus Contra Averroem.* Este chemat de către Papa Grigore al X-lea să participe la Conciliul din Lyon (1274), unde a luat parte activă la deliberări. Anunţul morţii lui Toma, care se afla şi el pe drum către Conciliu, îl determină pe Albert să declare că „Lumina Bisericii s-a stins". În 1277, când episcopul Etienne Tempier al Parisului anunţa condamnarea tezelor tomiste pe motivul că ar fi prea favorabile filosofilor necredincioşi, Albert cel Mare se duce din nou pentru a lua apărarea discipolului său. Curând după anul 1278 cade bolnav, suferind o amnezie aproape completă. A fost beatificat la 1622 de către Papa Grigore al XV-lea, fiind sărbătorit în Biserica Catolică la data de 15 noiembrie.

Lombardus. Se pregăteşte apoi pentru titlul de Doctor. Acordarea titlului se amână datorită unui scandal izbucnit între Universitate şi autorităţi, în urma căruia doctorii parizieni refuză să mai accepte doctoranzii care nu depun un jurământ de fidelitate faţă de Universitate[225]. Cum Franciscanii şi Dominicanii au refuzat să depună jurământul, Toma (alături de prietenul său, Sf. Bonaventura) se găseşte în situaţia de a nu-şi putea susţine doctoratul (titlu care implica şi o muncă de predare în Universitate). În urma intervenţiei papale, scandalul ia sfârşit şi Toma devine doctor în 1257 cu o temă despre Majestatea lui Hristos (în aceeaşi zi cu Sf. Bonaventura), când începe să predea pentru a dobândi şi titlul de profesor (1259).

Devine celebru prin calitatea expunerilor sale. Toţi se grăbeau să-l asculte aşteptând de la el răspunsuri definitive la marile probleme cu care lumea teologică a vremii se confrunta. Parisul şi-l revendică, papa şi-l voia alături, universităţile din toată Europa îl invită să predea în cadrul lor.

După trei ani de carieră teologică la Paris, perioadă în care scrie Comentariile la două tratate teologice ale lui Boethius, Comentarii la Isaia şi Matei, *Quaestiones disputatae de veritate,* precum şi o parte din *Summa contra gentiles,* Toma pleacă la Roma, în 1259, pentru vacanţa de vară. Va rămâne nouă ani, mai întâi la curtea papală, apoi în conventul Santa Sabina şi din nou la Curia din Viterbo. Papii nu au încetat cu încurajările, văzându-i geniul imediat: Alexandru IV, Urban IV şi Clement IV şi-au arătat fără ezitare predilecţia pentru tânărul doctor. În această atmosferă predă în mai multe universităţi (Anagni, Orvieto, Roma, Viterbo, Perugia).

Perioada de la Roma este una fertilă. Aici va prelua, la îndemn papal, gigantica muncă de a epura aristotelismul de erorile averroiste. Va

[225] Conflictul a izbucnit datorită unei iniţiale dispute între universitate şi autorităţile civile, în urma uciderii unui student şi rănirii altor trei de către gardienii publici. Universitatea şi-a folosit autonomia şi a revendicat satisfacţie, dar i-a fost refuzată. Doctorii şi-au închis şcolile şi au jurat solemn că nu le vor redeschide până la satisfacerea cererii. De asemenea, au decretat că pe viitor nimeni nu se va putea înscrie la ciclul doctoral decât în urma depunerii unui jurământ similar. Dominicanii şi Franciscanii au continuat să predea în şcolile lor refuzând jurământul. De aici a apărut un alt conflict, care era în culme tocmai în momentul în care Toma de Aquino şi Sfântul Bonaventura erau pregătiţi să-şi susţină titlul de doctor. Un anume Guillaume de Saint-Amour a scris şi o carte împotriva Fraţilor (*De periculis novissimorum temporum* — „Pericolele vremurilor noi") în care li se contesta acestora dreptul de a ocupa catedre în universitate, la care Toma a răspuns printr-o altă carte, *Contra impugnates Dei cultum et religionem* („Împotriva celor care atacă religia şi cultul lui Dumnezeu"), o apologie a ordinelor religioase. Cartea lui Guillaume de Saint-Amour a fost condamnată de către Alexandru al IV-lea în 1256 iar papa a ordonat admiterea Fraţilor la doctorat.

scrie comentariile la *Fizica*, la *Metafizica*, la *Etica Nicomahică*, *Despre simţuri şi sensibile*, *Despre memorie şi reamintire*, *Analitica Secundă*, *Politica*. Va termina tratatul *Summa contra gentiles*, va scrie primul comentariu la Epistolele Pauline, la *Cântarea cântărilor*, la Ieremia, apoi tratatele *De regno*, *De potentia*, *De malo*. Începe *Summa Theologiae*.

În noiembrie 1268 este trimis din nou la Paris unde lucrurile se agravează datorită lui Siger din Brabant, care preda învăţătură aristotelică averroistă, punând în pericol toată munca anterioară a lui Toma. Va munci patru ani la tratatele sale antiaverroiste: *Despre perfecţiunea vieţii spirituale împotriva adversarilor statului religios*, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor*, *Despre eternitatea lumii împotriva detractorilor lui Aristotel*, Comentariile la *Liber de causis* (tratat neoplatonic arab considerat însă aristotelic la acea vreme), comentarii la *Meteorologice*, la *Despre interpretare* şi la *Despre suflet*. Va mai scrie partea a doua a *Summei theologiae* şi majoritatea părţilor din *Quaestiones quodlibetales*.

După Paştele anului 1272 este chemat înapoi în Italia pentru a stabili un *Studium generale* de Teologie[226]. Îşi alege Napoli drept sediu şi aici va munci la a treia parte a *Summei theologiae*. Va mai comenta *Psalmii*, *Epistola către Romani* dar, nu mai puţin important pentru el, tratatele aristotelice *Despre cer* şi *Despre generare şi corupere*.

Din aceste zile datează o descriere plastică a omului Toma de Aquino. Se spune că uimea prin statura sa înaltă, silueta întunecată şi verticală. Avea o piele stacojie, capul mare şi puţin pleşuv. Un portret făcut tot acum îl arată împăcat şi pur, cu ochi liniştiţi şi trăsături regulate, puţin cam greoi, buze ferme şi cu linii precise. S-a spus că avea o carne delicată şi sensibilă, semn al marilor intelectuali, cum spusese Aristotel. Orice mică zgârietură îi provoca mari dureri dar, când se cufunda în meditaţie, putea suporta orice sângerare fără să ştie nimic. Meditând, ridica ochii spre cer şi atunci nu observa nici dacă i se lua farfuria din faţă. Prietenul său trebuia să aibă grijă să îndepărteze din jur obiectele care l-ar fi putut răni[227].

Se afla în atenţia tuturor, la mila tuturor şi la dispoziţia tuturor. Uneori era atât de solicitat cu întrebări, consultaţii şi sfaturi, încât chiar Regele Franţei, punându-i odată câteva întrebări, a primit răspunsul a doua zi.

[226] Printre altele, i se propune şi titlul de Arhiepiscop, pe care îl refuză.

[227] Altădată, se mai spune, se afla, invitat, la masă cu regele Franţei. În mijlocul petrecerii, fără nici o legătură cu ce se întâmpla în jurul lui, Toma şi-a lăsat capul pe masă plângând: „Oh, argumentul acela împotriva maniheismului!". A fost nevoie să fie prins uşor de cap pentru a putea observa că îl neglijase pe Regele Franţei.

Era inflexibil în ce priveşte apărarea adevărului. Studenţii săi erau uluiţi de placiditatea cu care suporta atacurile personale. Evita orice judecată pripită, preferând mai degrabă să pară naiv decât să se grăbească cu opinii superficiale. Avea totuşi un simţ al ironiei imparabil, mai ales când se făceau glume pe seama lui. Odată a fost strigat: „Frate Toma, hai să vezi un bou zburând!“ Toma se grăbeşte la fereastră şi celălalt râde. „Este mai bine — a răspuns Toma — să crezi că un bou poate zbura decât să crezi că un creştin poate minţi!“.

Se dedica în întregime lecturii şi interpretării textelor. Nu voia nici o responsabilitate oficială şi se ruga cu lacrimi Fecioarei Maria să nu i se dea vreun titlu. Reuşeşte să evite numirea ca Arhiepiscop. Este adesea surprins în mijlocul unor extazuri mistice. Se spune că prin 1273, după euharistie, la biserica din Napoli, i-a vorbit Iisus Hristos însuşi. Trei fraţi l-au văzut pe Toma ridicat deasupra podelei din capelă şi au auzit o voce tunătoare spunând: „Ai scris bine despre mine, Toma, ce răsplată doreşti pentru munca ta?“ — „Nimic altceva decât pe tine, Doamne!“, ar fi răspuns el.

În acelaşi an, înainte de a-şi termina lucrarea sa majoră, *Summa Theologiae,* încetează să mai scrie, spunând la un moment dat că nu mai poate continua deoarece „asemenea taine mi-au fost arătate încât toate cărţile pe care le-am scris mi se par acum insignifiante („*modica*“). Lucrarea mi-e gata. Nu-mi mai aştept decât sfârşitul“.

În anul 1274, Papa Grigore al X-lea îl convoacă să participe la al doilea Conciliu general de la Lyon. Se zvonea că Toma, împreună cu Sfântul Bonaventura, vor fi făcuţi cardinali. Aceasta, pentru Toma, însemna sfârşitul. Sfânta Fecioară îl asigurase, în timpul unei rugăciuni, că dorinţa sa de a nu fi ridicat în rang va fi ascultată. Toma încalecă pe un catâr şi, însoţit de Reginald, companionul său, porneşte spre Lyon dar, pe drum, îşi vizitează o nepoată. Starea sa de sănătate se înrăutăţeşte iar Toma îşi exprimă dorinţa de a muri într-o mănăstire. Este dus repede la mănăstirea Cisterciană Santa Maria din Fossa Nuova, unde moare după o lună, având 49 de ani. Se spune că, apropiindu-se de trupul lui Toma, unul din călugări, aproape orb, şi-a recăpătat vederea. Alte minuni s-au mai petrecut în acest timp dar călugării, de teamă ca nu cumva trupul lui Toma să fie luat din mănăstirea lor, le-au tăinuit. Este înmormântat în cimitirul acestei mănăstiri.

Ulterior, corpul lui a fost totuşi mutat în biserica dominicană din Toulouse, la ordinul Papei Urban al V-lea, în 1369. Aici, în 1628, a fost ridicat un altar monumental, distrus în timpul Revoluţiei Franceze, când corpul a fost din nou mutat la biserica din St. Sernin din Toulouse. Braţul

său stâng a fost trimis pentru a constitui moaştele catedralei din Napoli iar mâna dreaptă, iniţial păstrată în capela dominicană a Universităţii din Paris, a fost trimisă, tot în timpul Revoluţiei Franceze, la biserica Santa Maria Sopra Minerva din Roma, unde se păstrează şi azi.

Au trebuit să treacă cincizeci de ani de dispute violente pentru ca doctrina lui Toma să fie în final acceptată. La 1277, Episcopul Étienne Tempier al Parisului editează Condamnarea acelor teze eretice în care include, acum, şi propoziţii tomiste. Opoziţia teologilor din Paris şi Oxford s-a acutizat, iar Franciscanii au interzis, în 1282, predarea învăţăturii tomiste în şcolile lor. În fine, la 1323 Toma din Aquino este canonizat de către papa Ioan al XXII-lea, care a declarat că „Toma singur a iluminat Biserica mai mult decât toţi ceilalţi doctori la un loc". Condamnarea pariziană din 1277 este revocată un an mai târziu. Ecoul doctrinei lui Toma ajunge şi în Bizanţ, unde s-a bucurat de respect iar o parte din lucrările sale au început să fie traduse în greceşte.

În 1567 este proclamat, de către Papa Pius al V-lea, *Doctor al Bisericii Universale,* devenind patronul tuturor universităţilor catolice. Ulterior, în 1879, Papa Leon al XIII-lea, prin enciclica *Aeterni Patris*, declară filosofia sa drept doctrină oficială a Bisericii Catolice[228].

14.2. Opera

Toma de Aquino a trăit mai puţin de cincizeci de ani dar a avut timpul necesar să scrie peste şaizeci de cărţi. Biografii săi ne spun că avea o asemenea forţă de concentrare încât putea să dicteze mai multor scribi concomitent. Textele sale aveau asemenea căutare încât copiile lor manuscrise puteau fi găsite în toată Europa. Primul text tomist *tipărit* (*Secunda secundae,* a doua secţiune a celei de a doua cărţi din *Summa Theologiae*) datează din 1467 (Mainz), iar prima ediţie tipărită completă a *Summei* a apărut la Basel, în 1485.

Opera completă a lui Toma a fost editată de mai multe ori: la Roma (1570, ediţia numită „Piana", deoarece a apărut la ordinul Papei Pius al V-lea), Veneţia (1594, 1612, 1745), Antwerp (1612), Paris (1660, 1871–1880), Parma (1852–73). Din 1882 (la Roma) datează ediţia numită „Leonină" (după numele papei Leon al XIII-lea, sub al cărui patronaj a apărut).

[228] Aniversarea sfântului Toma în Biserica Catolică are loc pe data de 28 Ianuarie.

Iată o listă cu cele mai importante lucrări. **Tratate teologice**: *Scriptum super IV libros Sententiarum* („Comentariile despre Sentinţe", 1254–56); *De veritate* („Despre adevăr", 1256–59); *Summa contra gentiles* („Summa contra păgânilor", 1258–64); *Summa theologiae* („Summa teologică", 1265 sau 1266–73; neterminată); *De potentia Dei* („Despre puterea lui Dumnezeu", 1259–68); *De malo* („Despre rău", nedatată); *De spiritualibus creaturis* („Despre creaturile spirituale", nedatată); *De anima* („Despre suflet", nedatată); *De unione Verbi incarnati* („Despre unitatea Verbului întrupat", nedatată); *De virtutibus* („Despre virtuţi", 1269–72). Comentarii biblice: *Expositio in Evangelium S. Matthaei* (1269–72); *Expositio in Job ad litteram* (1261–64); *Expositio in Evangelium Joannis* (1269–72); *Exposition in S. Pauli Apostoli epistolas* (nedatată, neterminată); *In psalmos Davidis expositio* (1272–73). **Comentarii la Aristotel**: *In octo libros Physicorum expositio* („Comentariu la Fizica", 1268–71); *In tres libros De anima* („Comentariu la De anima"); *In librum De sensu et sensato expositio* („Comentariu la cartea Despre simţuri şi senzaţie", 1270–71); *In decem libros Ethicorum expositio* („Comentariu asupra Eticii", 1271–72); *In duodecim libros Metaphysicorum expositio* („Comentariu la Metafizica", 1272); *In libros De caelo et mundo expositio* („Comentariu la cartea Despre cer şi lume", 1272–73); *In libros Posteriorum analyticorum expositio* („Comentariu la Analitica secundă", nedatată). **Tratate filosofice**: *De ente et essentia* („Despre fiind şi esenţă", înainte de 1256); *De regno* („Despre regalitate", 1266); *De perfectione vitae spiritualis* („Despre perfecţiunea vieţii spirituale", 1269–70); *De unitate intellectus contra Averroistas* („Despre unitatea intelectului", 1270); *De aeternitate mundi contra murmurantes* („Despre eternitatea lumii", 1270–72); *De substantiis separatis, seu de angelorum natura* („Despre substanţele separate sau despre natura îngerilor", nedatată).

Problema fundamentală cu care este confruntat Toma încă de timpuriu este cea a raportului dintre *filosofia aristotelică* şi *religia creştină*. Ca discipol al lui Albert cel Mare, Toma devine un aristotelic convins, preluând crezul maestrului şi devenind exponentul opţiunii doctrinare a acestuia. Ceea ce va rezulta este o sinteză a filosofiei aristotelice şi a teologiei creştine, axată pe o doctrină originală a fiinţei[229]. Circa o sută şi cincizeci de ani de gândire scolastică îşi vor găsi expresia în doctrina sa. Aceasta

[229] O abordare suficient de detaliată a raportului dintre Toma şi Aristotel se găseşte în *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, articolul lui Joseph Owens, "Aristotle and Aquinas, pp. 38–59.

înseamnă însă că influenţa lui Aristotel nu este una textuală: Toma ia contact cu traduceri latine, apoi cu comentarii arabe şi iudaice la Aristotel, mai ales cu lucrările lui Avicenna şi Averroes. „Aristotel al lui Toma" este mai degrabă unul neoplatonic şi de el se serveşte Aquinatul atunci când, spre sfârşitul vieţii, s-a angajat în acele dispute în jurul acceptării doctrinei lui Aristotel.

In extenso, doctrina lui Toma din Aquino este atât de complexă încât o expunere sistematic completă este practic imposibilă. De asemenea, *metoda* lui Toma nu s-ar putea caracteriza într-un singur cuvânt, ea fiind nu numai aristotelică, dar şi platonică, socratică; este analitică, dar şi sintetică, inductivă dar şi deductivă. Ne oprim la câteva dintre componentele filosofice ale operei sale.

14.3. *Summa Theologiae.* Prezentare generală

Summa theologiae (Summa teologică) este rodul unor preocupări constante a lui Toma de a da expresie unei cerinţe pedagogice fundamentale: prezentarea organică şi sistematică a cunoştinţelor. Formele de predare universitară existente, constând în explicarea textelor şi întrebările disputate, nu ofereau o percepţie sinoptică şi riguroasă asupra problemelor şi mai ales nu evidenţiau dimensiunea organică a apariţiei şi dezvoltării lor. Nu lăsau să se întrevadă, cum şi-ar fi dorit Toma, un plan divin. Conţineau, în schimb, o serie de inutilităţi şi expuneri excesiv de lungi. Prin ceea ce a rezultat, *Summa* este în primul rând o expunere sistematică, concisă şi globală a tuturor problemelor teologice, în acord cu nivelul de înţelegere al studenţilor vremii. Toma reuşeşte, spre deosebire de oricare alt gânditor al generaţiei sale, să absoarbă şi să pună alături, într-o expunere enciclopedică, toate întrebările şi răspunsurile care puteau fi luate în seamă la vremea sa. Ceea ce obţine este nu numai un grad mare de sinteză dar mai ales un nivel de *completitudine* niciodată atins de la Aristotel.

Planul de lucru al lucrării este unul monumental, comparabil, ca semnificaţie, cu arhitectura catedralelor gotice[230]. O comparaţie destul de „romantică", după părerea lui M.D.Chenu, care constată că planul de lucru al *Summei* conţine mai degrabă un scenariu neoplatonic. Tratatul este

[230] M.D.Chenu, *Toma d'Aquino şi teologia,* traducere de Elena I. Burlacu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 147.

astfel construit încât să respecte scenariul plotinian al lumii ca emanaţie divină: *prima parte* vorbeşte despre Dumnezeu ca principiu, *partea a doua* tratează despre Dumnezeu ca scop final şi Hristos ca partener al omenirii pe traseul de întoarcere la Dumnezeu, iar *a treia parte* studiază contextul creştin al acestei reîntoarceri: iubirea divină, istoria şi contingenţa.

Planul lucrării se prezintă sub forma unor probleme sau întrebări, sistematizate după criteriile menţionate, având următoarea structură: *Prima pars* conţine 119 probleme şi expune doctrina sacră sau studiul despre Dumnezeu ca principiu al fiinţei, precum şi ierarhia divină şi doctrina creaţiei. *Secunda pars* (303 probleme) tratează omul în relaţia sa cu Dumnezeu şi se ocupă de scopul omului, acţiunile umane, pasiuni şi obiceiuri, vicii şi păcate, legislaţie şi graţia divină. O a doua diviziune a părţii secunde trece la probleme cum ar fi credinţa, speranţa, prudenţa, temperanţa, minunile. În fine, *Tertia pars* (90 probleme, plus un supliment de alte 99) tratează despre întrupare, despre viaţa lui Hristos, sacramente, botez, Euharistie, penitenţă, căsnicie.

14.4. Raportul raţiune-credinţă

Problema raportului şi a necesităţii stabilirii unui acord între raţiune şi credinţă este o primă condiţionare a dezvoltării filosofiei tomiste. Dacă raţiunea acoperă întregul domeniu al *filosofiei*, aceasta nu trebuie să se ocupe decât de ceea ce este accesibil inteligenţei naturale şi demonstrabil cu ajutorul ei. Pe de altă parte, revelaţia, autoritatea lui Dumnezeu este temeiul şi domeniul *teologiei*. Filosofia va avea principiile argumentării în raţiune, teologia va argumenta întemeindu-se pe revelaţie.

Există însă un acord *de drept* între raţiune şi credinţă ca şi între filosofie şi teologie. Folosite corect, ele nu pot să ne înşele, căci *nu pot exista două adevăruri*[231]. De aici decurg două sarcini importante pentru filosofie, una negativă (critică) şi una pozitivă (constructivă).

Mai întâi, raţiunea este *datoare să se critice pe sine*, corectându-se, atunci când una din concluziile sale contrazice dogma, fără însă a folosi

[231] Este opţiunea fermă prin care Toma se delimitează principial de interpretarea averroistă extremă a aristotelismului care avea ca şi consecinţă inacceptabilă teoria dublului adevăr: al credinţei şi al ştiinţei.

revelaţia sau dogma ca argument suprem ci doar ca semnal al erorii; argumentele deciziei oricărei respingeri filosofice trebuie să aparţină raţiunii.

A doua sarcină a filosofiei este aceea de a *înţelege* tainele revelaţiei, acolo unde este posibil prin voinţa lui Dumnezeu. Filosoful este dator să înţeleagă şi să explice cuvântul lui Dumnezeu. Acest lucru înseamnă că, alături de teologia revelată, există şi un discurs raţional despre divinitate, o *teologie naturală,* care nu concurează teologia revelată şi nici nu reprezintă toată filosofia. Este o *completare* a teologiei revelate şi o *încununare* pentru filosofie.[232] Căci, spune Toma, nu există nici un motiv pentru care acele lucruri ce pot fi învăţate prin ştiinţa filosofiei, în măsura în care pot fi cunoscute de raţiunea naturală, să nu poată fi învăţate şi printr-o altă ştiinţă în măsura în care aparţin revelaţiei. De unde urmează că teologia inclusă în doctrina sacră diferă în genul său de acea teologie care este parte a filosofiei.[233]

Deşi raportul raţiune-credinţă fusese o preocupare centrală pentru majoritatea gânditorilor medievali anteriori, această distincţie netă între cele două genuri ale teologiei pe care o realizează Toma reprezintă maturitatea absolută a tuturor acestor căutări. La Toma, opţiunea pentru Aristotel este hotărâtoare. Obiectele naturale, cauzele secunde, au o acţiune şi o esenţă reală, fiind chiar singurele inteligibile pentru om; *quidditatea* lucrului material este obiect prim al cunoaşterii. Intelectul poate să cunoască fără vreo intervenţie exterioară, având activitate proprie iar ceea ce este separat potrivit intelecţiei nu poate fi separat şi potrivit existenţei, aşa cum proceda Platon. Astfel, genurile şi speciile sunt pur intelectuale.

14.5. Ontologia lui Toma. Fiind, esenţă, fiinţă

Ontologia tomistă are la bază un aristotelism consecvent şi este întemeiată pe o ierarhie strictă a fiinţelor. Preocupat încă din tinereţe de problema clarificării unui vocabular ontologic fundamental, Toma se implică în marea dispută privind interpretarea textelor aristotelice, situându-se, în acest sens, pe traiectoria deschisă de maestrul său Albert cel Mare. Cum am văzut, problema unei interpretări corecte a aristotelis-

[232] Este punctul în care se conturează aportul personal al lui Toma la aristotelism. „Când e vorba de fizică, de fiziologie sau de meteori, Sfântul Toma nu este decât elevul lui Aristotel; când e vorba însă de Dumnezeu, de geneza lucrurilor şi de întoarcerea lor spre Creator, Sfântul Toma este el însuşi", scria É. Gilson.

[233] Toma de Aquino, *Summa Theologiae,* I, Q1, art. 1.

mului era una cardinală: împreună cu comentariile arabe, aristotelismul era inacceptabil din punct de vedere teologic; pe de altă parte, eliminarea brutală a acestor comentarii şi a tezelor lor era imposibilă, celebrele condamnări dovedindu-se nu o dată ineficiente. Nu-i rămânea lui Toma decât angajarea într-o confruntare directă cu averroiştii în scopul obţinerii unei înţelegeri echilibrate a textelor şi conceptelor.

Lucrarea *De ente et essentia*[234] este cea de a doua lucrare scrisă de Toma din Aquino (după *Despre principiile naturii*), în jurul vârstei de treizeci de ani, atunci când şcolarii parizieni întâmpinau dificultăţi semnificative în înţelegerea vocabularului vehiculat de către magiştrii vremii. Termeni ca *esse, ens, essentia, materia, forma, intellectus, individuum,* ş.a., constituiau elementele centrale ale unui — aproape — manierism discursiv al epocii.

Toma îşi propune să explice termenii de *ens (pl. entia,* fiindul sau fiinţa concretă, fiinţarea determinată în multiplu, cea de-aici) şi *essentia* (esenţa), consideraţi primordiali în ordinea conceperii lor de către intelect. Este o precizare semnificativă, deoarece ea atrage atenţia asupra unei distincţii de factură aristotelică, cea între „în ordinea naturii" şi „în ordinea cunoaşterii". Ontologia lui Toma este, aici, una *în ordinea cunoaşterii,* de unde necesitatea stabilirii unei succesiuni didactice a expunerii. Miza parcurgerii unei ontologii este înţelegerea *temeiului,* a fundamentului fiinţei. Dacă ordinea platonician-augustiniană predilectă era una *descendentă,* începând de la *temei,* ordinea aristotelică începe în mod consecvent cu *întemeiatul.* Toma va începe de la *fiind.*

Tot în manieră aristotelică Toma va spune că *fiindul* are două accepţiuni: „ceea ce se divide în zece categorii", respectiv „tot ceea ce poate constitui obiectul (sau *adevărul*) unei judecăţi afirmative". Conform celui de-al doilea sens, orice obiect sensibil, imaginativ sau inteligibil este *fiind,* în măsura în care se poate construi o judecată afirmativă adevărată despre el. Trebuie observat însă că unele judecăţi, deşi adevărate, nu au un corespondent real, nu se referă la nimic, astfel că şi privaţiunile sau negaţiile ar trebui să reprezinte *fiinduri*, aşa cum *orbirea* spunem că *fiinţează* în ochi, în calitate de privaţie. În aceeaşi situaţie se găsesc obiectele imaginare: despre „Pegas" putem construi judecăţi afirmative adevărate. Aceasta înseamnă că obiectul ontologiei nu poate fi identificat pornind de la judecăţi.

[234] În traducerea românească a lui Eugen Munteanu (Editura Polirom, Iaşi, 1998), lucrarea poartă numele *Despre fiind şi esenţă.* Termenul de *fiind* este echivalentul aristotelicului τὸ ὄν (fiindul multiplu, determinat, tot ceea ce poate fi subiect al unui enunţ).

De aceeaşi problemă se lovise şi Aristotel, atunci când, pentru a face posibilă construcţia discursului ontologic, remarca cu prudenţă că unele rostiri sunt *omonime*, desemnând lucrurile numai pe bază de asemănare a numelui şi nu pe bază de esenţă. Nu putem porni spre constituirea unei ontologii având ca reper judecăţile, ci trebuie, înainte de toate, să luăm în considerare elementele constitutive ale judecăţilor, *rostirile*, adică termenii şi conceptele. Aristotel observase că Fiinţa ca fiind se spune în atâtea feluri câte categorii sunt; dispunem, adică, de un reper sigur pentru identificarea realităţilor. Şi aici, ca şi la Toma, categoriile constituie un criteriu de verificare a realităţii obiectelor: dacă un obiect este predicabil din perspectiva tuturor categoriilor (adică dacă este concomitent temporal, spaţial, în relaţie, în posesie, etc.), atunci el nu este fictiv şi nici fals. Multiplicitatea reală a fiinţei corespunde multiplicităţii ei semantice.

Preluând raţionamentul, Toma va spune că fiindul luat în primul sens, adică drept *ceea ce se divide în zece categorii*, nu desemnează decât ceea ce există în realitate. Potrivit acestei accepţiuni, privaţiunile şi negaţiile nu sunt fiinduri. Avem astfel o bază sigură în a porni pe urmele esenţei, adică acel ceva care face ca un fiind să fie aşa cum este. Numai din *fiind* poate fi dedusă *esenţa* care, asemeni formei aristotelice, se găseşte în lucruri. Abia acum utilizarea judecăţilor este sigură, neexistând riscul de a opera judecăţi fără sens sau conţinând ficţiuni. Pornind de la acel fiind care are corespondent real, efortul nostru se va îndrepta acum către identificarea esenţei sale, acelui ceva care face ca fiindul să fie ceea ce este, în felul în care este.

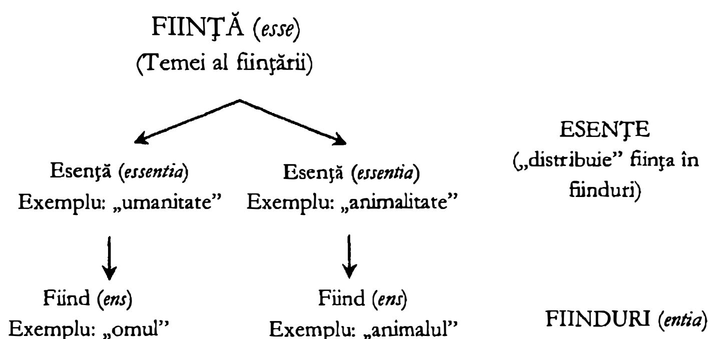
Esenţa (*cviditatea*) reprezintă în primul rând ceea ce este „comun tuturor naturilor pe temeiul cărora diversele fiinduri sunt orânduite în diverse genuri şi specii". În acest sens, *esenţa* este un *altceva* decât fiindul. Dacă fiindul este înţeles ca totalitatea determinaţiilor unui lucru, inclusiv accidentele sale, esenţa înseamnă *identitatea inteligibilă* a fiindului, ceea ce, dincolo de accidente, îi dă un mod specific de fiinţare. Din acest motiv, esenţa înseamnă, în al doilea rând, *ceea ce semnificăm prin definiţie*, adică diferenţa specifică.

Esenţa se mai numeşte şi *formă,* continuă Toma, altfel spus „caracterul determinant al fiecărui lucru"; desigur, formă în sensul de principiu activ, opus materiei. În al patrulea rând, esenţa semnifică *natură,* într-un înţeles boethian al termenului[235]: „ceea ce poate fi conceput într-un chip

235 Cf. Boethius, „Contra lui Eutyches şi Nestorius", I. Definiţia lui Boethius este: „Natură au acele lucruri care, de vreme ce există, pot fi cuprinse într-o oarecare

oarecare de către intelect". Ceea ce trebuie să înțelegem aici este sensul de *natură inteligibilă*.

Sintetic, *esența* înseamnă acel ceva, diferit de fiind, *prin care* și *în care* fiindul are *ființă* sau ființează. Cu aceasta am obținut încă un termen fundamental al ontologiei tomiste: *ființarea*. Putem acum să înțelegem mai bine sensul incursiunii de până aici: un *lucru concret* (fiindul, *ens*) are un *mod de a fi*, conform esenței sale (*essentia*) și *ființare* (faptul de a fi, pur și simplu), dată *în* și *prin* esență. La propriu vorbind, *esența* este un temei intermediar între *ființă (esse)* și *fiind (ens)*.



Dintre fiinduri, numai *substanțele* dețin esență în mod veridic și absolut, ceea ce înseamnă că accidentele ființează numai relativ la ele[236]. Prin intermedierea esenței, substanțele *ființează*, iar *datorită esenței* (adică nemijlocit), ele sunt într-un mod anume. *Ceea ce este* o substanță (esența, *essentia*) se află la rândul ei sub determinația *faptului însuși de a fi* (existența sau ființa). Se obține astfel o ierarhie ontologică în care ființa pură se multiplică în *moduri de ființare* (esențele sau genurile și speciile), iar acestea, la rândul lor, sunt multiplicate în *indivizi* (fiindurile). Ei sunt, în termeni aristotelici, substanțe prime.

Ceea ce îl interesează pe Toma în continuare este cum poate fi recunoscută esența în substanțe. Trebuie să ținem cont însă de faptul că substanțele sunt de două feluri: simple și compuse. Se revine, în acești termeni, la o mai veche temă a filosofiei europene, cea a distincției unu-mul-

măsură (*quoquo modo*) cu mintea". Boethius, *Tratate teologice*, ediție bilingvă, traducere din latină și note de Octavian Gordon și Bogdan Tătaru-Cazaban, postfață de Anca Vasiliu, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 19.

236 În sensul în care și pentru Aristotel „realitățile care sunt în subiect", adică accidentele, nu pot fi în afara subiectului (nu subzistă). Cf. Aristotel, *Categorii*, 2, 1a.

tiplu, conform căreia multiplul este inferior dar cognoscibil pe măsura intelectului uman, în vreme ce Unul este temei dar „ascuns" gândirii noastre.

14.5.1. Substanțele compuse: forma și materia

Substanţele compuse sunt „mai uşor" de cunoscut şi de aceea metoda potrivită începe cu ele. Caracterul lor compus se datorează prezenţei unui factor multiplicator, cum ar fi materia. În cazul substanţelor sensibile, materia reprezintă principiul de individualizare faţă de specie, astfel încât specia „om", de exemplu, cuprinde o multitudine de indivizi umani care au aceeaşi esenţă dar sunt numeric mai mulţi datorită materiei, care particularizează prin accidente. S-ar putea spune, în acest sens, că nu există doi indivizi identici, deşi *esenţa lor este comună*. Dar dacă lucrurile ar sta aşa, atunci fie ar fi imposibilă obţinerea definiţiei (căci materia şi determinaţiile accidentale nu ar „spune" nimic despre esenţă, făcând imposibilă cunoaşterea *ascendentă*), fie identitatea individului ar consta numai în accidentele sale, ceea ce ar face imposibilă justificarea sa ontologică şi, din punct de vedere creştin, ar pune în criză problema responsabilităţii individuale.

Toma încearcă să depăşească această consecinţă prin evitarea unei percepţii simpliste asupra aristotelismului. În acest sens, el spune că *esenţa* nu este predicată (în definiţie) numai cu privire la formă şi nici numai cu privire la materie. Dacă *esenţa* (pe temeiul căreia un lucru este denumit *fiind*) nu înseamnă numai formă, atunci ea reprezintă un *compus* al amândurora: „şi una, şi alta, deşi forma singură este, prin natura ei („*suo modo*"), cauza unui *fiind* compus de acest fel[237]".

Ceea ce trebuie să înţelegem de aici este că nu avem o identitate perfectă între *esenţa* inteligibilă (cauza) a substanţei compuse şi *forma* lucrului concret. *Esenţa* este cauza modului de fiinţare a *fiindului,* dar acest mod de fiinţare cuprinde şi materie. Compusul formă-materie care înseamnă *fiindul* reprezintă, am putea spune, un „efect" al *esenţei*. O consecinţă imediată a acestei teze ar fi că *esenţa* („cuprinzând" sau cauzând şi materia şi forma deopotrivă, adică individualul ca şi compus), este particulară şi nu universală (căci fiecare individ ar avea o altă esenţă, diferenţiată după determinaţiile materiale, ce ar trebui să fie cauzate în moduri particulare pentru fiecare individ). Numai înţeleasă ca *separată* de materie forma ar putea rămâne un universal. Altfel, în acest caz, ea trebuie consi-

[237] Toma de Aquino, *Despre fiind şi esenţă,* ed. cit., pp. 43–45

derată particulară, la fel ce şi individul. Aceasta înseamnă că universaliile nici n-ar putea fi definite, de unde consecinţa gravă că nici nu ar putea exista definiţii ale speciilor, ci numai pentru *indivizii* înţeleşi ca şi compuşi din formă şi materie, aceasta însemnând esenţa. O asemenea perspectivă ar însemna *pluralism ontologic,* fără îndoială de evitat.

Problema lui Toma, în momentul de faţă, este: cum am putea înţelege materia ca inclusă în *fiind* şi în acelaşi timp *fiindul* (adică materie plus formă) cauzat de *esenţă,* fără să fim nevoiţi să înţelegem şi *esenţa* ca o cauză particulară a individului? Altfel spus, trebuie să obţinem o perspectivă asupra esenţei astfel încât ea să cauzeze fiindul ca mod de a fi comun mai multor indivizi, nu pentru fiecare individ în parte (căci astfel esenţa ar fi individuală şi nu specifică). Sau, invers, avem nevoie să înţelegem *materia* astfel încât ea să rămână principiu de individuaţie numai pentru *fiind,* nu şi pentru *esenţa* fiindului.

Va trebui să asumăm două perspective asupra materiei. În primul rând, materia stă ca principiu de individualizare pentru *fiind*, iar în acest sens vorbim despre materie ca ceva ce desemnăm prin atribute şi indicăm drept *ceva-aici-de-faţă*: „acest os“, „această carne“, „corpul lui Socrate“ etc. Este vorba despre materia în sensul de *determinaţii sensibile actuale*. În acest sens, materia individualizează, „maschează“ forma (nesensibilă) sub *înfăţişarea* vizibilă a unui individ şi o numim, astfel, *materie desemnată (lat.: „signata“).* Va trebui să ştim, avertizează Toma, că „nu materia luată într-un sens comun este principiul individuaţiei, ci numai materia desemnată“[238]. Aceasta nu este materia aşa cum fusese definită de Aristotel, ca „potenţă pură“, ci mai degrabă materia în sensul de material concret, al unei substanţe anumite (să zicem „Socrate“), „luată în considerare sub dimensiuni determinate“. De bună seamă că, înţeleasă astfel, materia nu poate fi cuprinsă în definiţie, prin urmare nu poate funcţiona nici ca principiu de individuaţie al esenţei. Cel mult, cu ajutorul ei l-am putea „defini“ pe „individul cutare“ (de pildă pe Socrate), deşi este absurd să gândim că individualul ar putea fi definit. Am avea mai degrabă o *descriere* de genul: „Socrate este acest om, el are pielea albă, părul scurt, nas cârn etc“. Tocmai prezenţa acestor determinaţii concrete şi imposibil de generalizat (căci ele aparţin unui *singur* individ) înseamnă „materie desemnată“.

Celălalt sens, aristotelic, al „materiei metafizice“ înţeleasă ca *lipsă* sau *potenţă,* este ceea ce Toma numeşte materia în „sens comun“ sau

[238] Toma de Aquino, *Despre fiind şi esenţă,* 74 (ed. cit., p. 44–45).

ne-desemnată (*lat.: „materia non signata"*). Ea nu poate fi indicată sau descrisă tocmai pentru faptul că nu este actuală, nu este manifestă sub forma unor determinaţii sensibile. Acesta este sensul în care luăm materia atunci când construim o *definiţie*, căci în acest caz nu vizăm „acest os" şi „acest corp", ci „osul" şi „corpul" în general, în măsura în care *toţi oamenii* au corp.

Diferenţa între cele două sensuri este şi mai clară dacă ne gândim că, atunci când, în definiţia omului vorbim despre „vietate însufleţită" (vietate însemnând *corp* plus suflet), termenul „corp" nu se referă la nimic concret: nici la corpul lui Socrate, nici la corpul lui Cicero, nici măcar la cel al lui Toma. Invers, când avem în faţă un corp anumit, ştim cu siguranţă că nu este cel vizat de definiţie. „Corpul lui Toma" este *desemnat* dar particular, în timp ce „corpul omului în general" este nedesemnat şi universal.

Cele două sensuri ale materiei sunt prin urmare: a) materia desemnată (o materie particulară, deci principiu al individuaţiei) şi b) materia comună sau nedesemnată („materie universală", care nu individualizează). Cu ajutorul acestei distincţii[239] Toma oferă o soluţie pentru una din problemele fundamentale ale aristotelismului scolastic, de fapt o problemă eternă a filosofiei: cea legată de raportul dintre universal şi individual. La întrebarea „care este principiul individuaţiei?", răspunsul tomist trebuie înţeles nuanţat: „materia în sensul de *materie desemnată*".

Materia desemnată este elementul care individualizează, deosebind indivizii de aceeaşi specie între ei. Este substratul schimbării, cauzând generarea şi coruperea. Forma pe care o primeşte materia este actul. Deci, o *substanţă* (individual) este *unitatea* unei *forme* şi a unei *materii desemnate*. A cunoaşte o anumită fiinţă înseamnă a stabili *ce este* ea, a-i descoperi forma substanţială.

Materia comună sau nedesemnată este acea potenţialitate care, neactualizată, intră în alcătuirea definiţiei ca *gen*. Considerând acelaşi exemplu, atunci când spunem că „omul este o vietate raţională", prin „vietate" înţelegem o substanţă cu corp şi suflet. Astfel, genul „vietate" cuprinde şi *sufle-*

[239] Eugen Munteanu (nota 42 la Toma de Aquino, *Despre fiind şi esenţă*, ed. cit., p. 119) spune că originea acestei distincţii s-ar putea afla fie în *Confesiunile* Sfântului Augustin (XII, VII, 7), fie în interpretarea prin filiera arabă a teoriei aristotelice despre individual înţeles ca unitate între materie şi formă. Oricum ar sta lucrurile, originea distincţiei este totuşi aristotelică (cf. de exemplu *Metafizica, XII*, 1071a 28–30: „Ba chiar şi cauzele lucrurilor ce ţin de acelaşi gen sunt diferite, dar nu în mod specific, ci datorită faptului că ele se deosebesc de la individ la individ: materia, forma şi cauza ta motrice nu sunt identice cu ale mele, ci ele sunt identice doar în cadrul noţiunii generale ce le înglobează" — trad. Şt. Bezdechi, Editura Iri, Bucureşti, 1996, p. 469).

tul (forma oricărei ființe vii, exprimabilă prin termenul „animalitate") și *corporalitatea* (materia oricărei ființe, exprimată de Toma prin termenul *lapideitate,* din latinescul *lapideitas,* „pietricitate", un termen menit a desemna orice corporalitate neînsuflețită). În alți termeni, tot ai lui Toma, „corpul va fi genul ființei animate, deoarece în ființa animată nu se cuprinde nimic care să nu fi fost conținut în corp în mod implicit"[240].

În sfârșit, *substanțele compuse (indivizii)* au și determinări *accidentale,* care nu pot exista în afara substanțelor. Accidentele nu pot fi decât *în ceva* (*esse* al lor este un *inesse*).

14.5.2. Esența substanțelor simple (separate)

Spre deosebire de substanțele compuse, a căror esență este și materie (nedesemnată) și formă, *substanțele simple* au ca esență numai forma. Ele nu sunt materiale întrucât se află mai aproape de „principiul prim", care este actualitate primă și pură. Astfel, substanțele simple sunt, spune Toma, *spiritele* (lat.: *intelligentiae,* adică inteligențele pure).

O altă deosebire a substanțelor simple față de cele compuse este că, în cazul acestora din urmă, cviditatea poate fi predicată „ca întreg". Ele sunt, adică, *identice* cu esența lor formală, ceea ce nu este cazul cu substanțele compuse (fiind imposibil să se afirme despre un om că este identic cu cviditatea sa).

În fine, o a treia diferență constă în faptul că substanțele simple nu se multiplică în cadrul speciilor, ele fiind numeric tot atâtea câte specii sunt. Substanțele compuse se multiplică numeric în funcție de desemnarea materiei, adică intraspecific. Cu alte cuvinte, fiecare substanță simplă este o *specie,* echivalentă cu *esența* sa; în schimb, fiecare substanță compusă este un *individ,* având o esență particulară: *esența* lor este, deși unică după formă, totuși multiplicată material.

Spiritele sau substanțele simple sunt identice cu esența lor (adică sunt esențe), aflându-se, în acest sens, pe prima treaptă a creației. În *Summa theologiae* Toma spune că aceste spirite sau *inteligențe* sunt *Îngerii,* creaturi incorporale și imateriale, cea mai înaltă perfecțiune a creaturii. Fiind *esențe,* ei reprezintă *moduri de a fi* pure, specii fără multiplicare individuală[241]. Tocmai pentru că sunt *esențe,* Inteligențele sau Îngerii sunt

[240] Toma de Aquino, *op. cit.*, p. 49.
[241] Toma de Aquino, *Summa Theologiae,* I, Q 75, art. 7.

numai *moduri*, ceea ce înseamnă că fiinţa lor este cauzată din exterior. Esenţa nu este acelaşi lucru cu existenţa, ele sunt realităţi a căror fiinţare este altceva decât natura lor. Cauza existenţei lor (şi, prin mijlocirea lor, şi a substanţelor compuse) este Dumnezeu. Faptul că-şi au existenţa de la Dumnezeu reprezintă explicaţia lipsei de identitate între esenţă şi existenţă. Spre deosebire de substanţele compuse, care sunt alcătuite din formă şi materie, substanţele simple au „esenţă" şi „fiinţare".

Fiind primită din exterior, *fiinţarea* reprezintă pentru ele *potenţialitate*, căci numai în *cauză* (Dumnezeu) fiinţa este actuală. Faptul că spiritele *primesc* fiinţa înseamnă *actualizarea* a ceea ce era numai potenţă, iar această actualizare are loc în *grade diferite:* cu cât un spirit se află mai aproape de cauză, cu atât el deţine mai multă actualitate, iar cu cât este mai îndepărtat de cauză, el deţine mai multă potenţă (adică mai puţină *fiinţă actuală*).

Existenţa sau fiinţa (*esse*) se situează deasupra esenţelor, fiind însuşi Dumnezeu. Dumnezeu nu este o esenţă oarecare, căreia i s-ar *atribui* fiinţă/existenţă (cum este cazul creaturilor), ci faptul însuşi de a exista, actul pur (conform revelaţiei: „*Ego sum qui sum*"). În Dumnezeu şi numai în El *esenţa (essentia)* este identică cu *existenţa (esse)*, fiind plenitudine absolută a existenţei, infinit, imuabil, veşnic şi necesar. Faţă de Creator (temeiul existenţei celorlalte fiinţe), creatura este posibilă (contingentă). Creatorul nu ar fi lipsit de nimic dacă lumea nu ar exista şi nu i se adaugă nimic prin faptul că lumea există. Dacă se produce, creaţia este un act liber. Fiinţele create sunt infinit mai prejos de Dumnezeu; de altfel, nu există nici o relaţie reală între Dumnezeu şi lucruri, ci doar o relaţie de participare între *lucruri* şi *Dumnezeu*.

Lumea este finită în timp, dar acest lucru nu se poate demonstra, aparţinând revelaţiei. Imperfecţiunea lumii se datorează *limitării* creaturii şi *distanţei* acesteia faţă de Dumnezeu, astfel încât răul nu este nimic altceva decât depărtare (potenţă maximă).

14.6. Concepţia despre suflet

Actualizarea fiinţei în substanţele simple are loc gradual, astfel încât spiritele cu cea mai multă actualitate (fiinţă) sunt în proximitatea lui Dumnezeu iar spiritele cu cea mai multă potenţialitate (având mai puţină fiinţă) sunt mai îndepărtate de Creator. Această gradare, ne spune Toma,

se sfârşeşte cu sufletul uman, care deţine ultimul loc în ierarhia substanţelor intelectuale.

Omului îi este specifică prezenţa *materiei*. El aparţine atât fiinţelor imateriale (prin suflet), cât şi celor materiale (prin trup). Sufletul depăşeşte şi domină trupul (fiind formă a lui), marcând prin această relaţie limita dintre inteligenţele pure şi regnul corporalelor.

Sufletul omului nu e o inteligenţă pură ci un intelect potenţial care este asociat unui corp dar are acces la Inteligibil. Astfel sufletul uman este o *substanţă* (este individualizat) intelectuală, fiinţând în mod esenţial ca *formă* a corpului. Îndatorat lui Averroes şi, evident, lui Aristotel, Toma se situează împotriva doctrinelor dualiste (cum ar fi cea a lui Avicenna), astfel încât intelectul, în doctrina tomistă, este legat în particular de trupul material. Această unitate între suflet şi corp reprezintă unul din elementele ingenioase ale filosofiei tomiste, prin care se reuşeşte un răspuns limpede la problema raportului materie-spirit. Iată cum funcţionează el:

„*Din cauza faptului că deţine, între celelalte substanţe intelectuale, mai multă potenţialitate, intelectul potenţial al omului se situează atât de aproape de lucrurile materiale, încât un lucru material este atras să participe la fiinţa sa, până într-acolo că din suflet şi din corp rezultă o singură fiinţă, într-un singur compus, deşi această fiinţă, în măsura în care aparţine sufletului, nu este dependentă de corp*“[242].

Această „atracţie“ a materialului de a participa la fiinţa sufletului se explică prin faptul că există şi alte forme, situate mai departe de Dumnezeu decât sufletul, forme care au mai multă potenţialitate decât acesta şi deci, prin statutul lor inferior, tind să participe la *fiinţa* sufletului. Ele sunt însă şi mai apropiate de materie, astfel încât nu pot fiinţa în afara ei. Acestea sunt forme ca *ordinea* şi *gradarea,* nişte inteligibile cu fiinţă atât de potenţială încât nici nu pot acţiona de la sine ci numai în conformitate cu determinările prin care materia se pune la dispoziţia lor. Spre deosebire de îngeri, care *nu au nevoie* de materie pentru a acţiona şi spre deosebire de sufletul uman care *acţionează asupra* materiei, pe de o parte şi este *multiplicat* de materia desemnată, pe de altă parte, formele inferioare sunt *doar* multiplicate: ele sunt efecte ale determinărilor sensibile.

Sufletul este *forma corpului,* fiind unit intim cu acesta şi supravieţuindu-i. Existenţa sa este *cauzată,* ca şi a spiritelor, dar, la acest nivel, *prin intermediul* lor şi de aceea nu este o existenţă pură ci una modală: este

[242] Toma de Aquino, *Despre fiind şi esenţă,* ed. cit., p. 79.

un *cum*. Are în acest fel o *existență proprie*, actul său, dobândită însă numai în cadrul unei materii desemnate, ceea ce-l particularizează. Astfel, sufletul este *finit* atât dinspre partea superioară (prin faptul că își dobândește ființarea de la altceva), cât și în partea inferioară, prin faptul că este particularizat material.

Astfel, natura omului (*umanitatea*) este dată de *forma substanțială* sau suflet. Sufletul este universal, dar deoarece fiecare individ are materie (corp), configurația corpului fiind de fiecare dată unică și irepetabilă, ea funcționează ca un principiu al individuației; dacă sufletul este *forma corpului,* înseamnă că fiecare suflet este, în felul său, unic, diferit de celelalte: este forma sau actul corpului *său*. Aceasta înseamnă că sufletele sunt diferențiate *per corpora* (prin corpuri), iar gradul de perfecțiune intelectivă al fiecărui suflet este dependent de gradul de perfecțiune al complexului corporal.

Ca *formă*, sufletul este formal identic la toți indivizii umani, ceea ce înseamnă că noi nu suntem diferiți prin forma substanțială. Diferențele dintre indivizi sunt date de constituția sau structura particulară a corpului, care acționează ca principiu de individualizare sau de particularizare a formei.

În acest sens, trebuie să existe tot atâtea suflete individuale câte corpuri există. Activitatea intelectuală a unui individ este diferită de cea a altui individ, datorită diferențelor existente între puterile perceptive, între imaginile și reprezentările fiecăruia. Ceea ce este sensibil sau particular este *perceput,* iar percepția este particulară. Numai ceea ce este *inteligibil* este *înțeles,* iar speciile inteligibile sunt desprinse de către intelect din aceste imagini particulare ale lucrurilor.

Sufletul este *capabil de cunoaștere,* însă nu percepe inteligibilul în mod direct, ci numai prin lucruri și mai ales între anumite limite și într-un anumit fel, condiționat de corporalitatea sa. Cunoașterea apare prin contactul cu obiectele individuale și sensibile care imprimă în simțuri *speciile* lor imateriale. Acesta este, de altfel, unul din punctele cruciale prin care Toma se distinge de predecesorii săi[243], anume rolul trupului în percepția și intelecția umană. Ca rezultat imaterial al acțiunii obiectului asupra organului de simț capabil să-l perceapă, *specia* conține un *element inteligibil* care se revelează intelectului.

[243] Janet Coleman, *Ancient and Medieval Memories, Studies in the Reconstruction of the Past,* Cambridge University Press, p. 422.

Astfel, *intelectul* este capabil să primească inteligibilele pe care nu le conţine în mod actual (fiind în acest sens un *intelect pasiv* sau posibil). Pe de altă parte, iluminat fiind de Dumnezeu, el are posibilitatea de a *desprinde* inteligibilele din *imaginile sensibile ale lucrurilor* provenite din senzaţie. În acest sens el este un *intelect activ* sau agent, facultatea de cunoaştere cea mai înaltă prin care ne apropiem cel mai mult de îngeri. Prin intelectul agent, inteligibilul existent în mod virtual în datele simţurilor trece în act.

Finalitatea existenţei umane este *vederea lui Dumnezeu.* Aceasta necesită intervenţia *graţiei divine* deoarece intelectul uman are nevoie de o întărire, de intervenţia unei puteri supranaturale care să-l ridice dincolo de limitele sale naturale.

14.6.1. Argumentele existenţei lui Dumnezeu

Prin intelectul natural este însă posibilă *înţelegerea* faptului că Dumnezeu există în calitate de cauză primă şi finală a substanţelor create, pe calea cunoaşterii graduale a esenţei fiindurilor. Dată fiind distincţia, în lucruri, dintre fiinţă şi esenţă, putem spune că lucrurile naturale nu-şi conţin raţiunea suficientă a propriei lor existenţe (esenţa nu include niciodată existenţa lucrurilor). Toate câte au existenţă şi-o primesc de la altceva. Este deci imposibil ca prin cunoaşterea senzorială a lucrurilor să avem acces direct la raţiunea lor suficientă. În plus, aşa cum se află el acum, intelectul uman nu poate să înţeleagă nici măcar substanţele create imateriale, cu atât mai puţin esenţa substanţei increate. Nu Dumnezeu este obiect prim al cunoaşterii noastre, ci creaturile Sale, deci „quidditatea“ lucrurilor materiale; de la acestea trebuie să pornim[244].

Fiinţa lui Dumnezeu nu ne este nici accesibilă senzorial nici evidentă prin natura conceptelor pe care intelectul le abstrage din senzaţii. Natura gândirii noastre nu are acces direct la fiinţa infinită. Este necesar un efort prin care intelectul să interogheze experienţa, să cunoască esenţa pentru a deduce existenţa fiinţei infinite din esenţele lucrurilor naturale.

În cele două *Summe* se găsesc cinci „căi“ ale argumentării existenţei lui Dumnezeu, cinci probe construite pe o schemă similară care pornesc de la evidenţe empirice şi ajung la afirmarea fiinţei absolute. Nu este

[244] *Summa Theologiae,* I, Q 88, art. 3.

vorba deci de o analiză conceptuală, în plan pur logic, ci de argumente care pornesc de la *existenţe percepute* şi ajung la o *existenţă inferată*, adică de argumente în plan ontologic.

Prima cale[245] *(proba mişcării)*. Este de domeniul evidenţei sensibile faptul că există în lume lucruri care se mişcă. Dar orice lucru aflat în mişcare are în potenţă scopul mişcării sale, cauza actualizării acestei potenţe fiind un alt lucru, aflat deja în act, care îl animă pe cel dintâi. Căci este imposibil ca un lucru să fie propriul său principiu activ, adică să se afle simultan în act şi în potenţă. Dacă orice lucru aflat în mişcare trebuie să aibă ca principiu al mişcării sale un alt lucru, înseamnă că şi acest al doilea lucru trebuie să îşi aibă cauza sa de mişcare, etc. Această serie nu poate continua la infinit, trebuind să aibă un termen prim. Este deci necesar să existe un motor prim, nemişcat la rândul său; acest motor prim este Dumnezeu.

A doua cale (a cauzei eficiente). Experienţa ne arată că există în natură o ordine a cauzelor eficiente. Nici un lucru nu poate fi propria sa cauză eficientă, căci şi-ar fi anterior sieşi, ceea ce este absurd. Deci fiecare cauză eficientă este cauzată de o alta, în serie. Dar seria cauzelor eficiente nu poate continua la infinit, căci astfel, neexistând o cauză primă, n-ar mai exista nici cauze intermediare şi nici cauză ultimă, ceea ce este fals. Trebuie deci să admitem existenţa unei cauze prime eficiente, căreia noi îi spunem Dumnezeu.

A treia cale (proba posibilităţii şi necesităţii). Găsim în natură lucruri generate şi corupte despre care spunem că pot să fie sau să nu fie (sunt contingente). Acestea nu pot să fiinţeze permanent, căci vine un moment când ceea ce este posibil să nu fie, nu este. Deci, dacă orice poate să nu fie, a existat un moment în care nimic nu a fiinţat. Dacă este adevărat, atunci nici în momentul de faţă nimic nu ar exista, căci ceea ce nu există nu poate fi făcut să existe decât de către ceva existent dinainte. Prin urmare, dacă a existat un moment în care nimic nu fiinţa, ar fi fost imposibil ca ceva să înceapă să fiinţeze, deci în momentul de faţă nimic nu ar putea fiinţa, ceea ce este absurd. În concluzie, nu toate lucrurile sunt doar posibile, ci trebuie să existe ceva necesar[246]. Dar un lucru necesar îşi are necesitatea cauzată din exterior sau prin sine. Lucrurile necesare cauzate din exterior ar trebui să constituie o serie infinită, ceea ce înseamnă că trebuie

[245] Argumentele sunt prezentate după Toma D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, Q2, art.3.
[246] În limbajul lui Toma, lucrurile necesare sunt lucrurile neperisabile, cele „fără de care nu se poate". V. Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 30–31.

să postulăm existenţa unei fiinţe necesare *prin sine* şi cauză a necesităţii tuturor celorlalte. Această fiinţă este numită Dumnezeu.

A patra cale (a gradelor de fiinţă). Există în lume lucruri mai mult sau mai puţin bune, adevărate, nobile, etc. Dar „mai mult" şi „mai puţin" se spune despre lucruri ca măsură a asemănării lor cu un termen de comparaţie maxim. Maximum-ul fiecărui gen este însă cauză pentru genul respectiv. Trebuie să existe ceva care este cauză pentru toate lucrurile în ce priveşte fiinţa, bunătatea lor sau orice altă perfecţiune; această cauză este numită Dumnezeu.

A cincea cale (a armoniei). Vedem că lucrurile lipsite de inteligenţă acţionează întotdeauna în acelaşi fel, conform unor reguli naturale. Aceasta înseamnă că ele au un scop, şi este limpede că acest scop nu este atins fortuit (căci nici mişcările lor nu sunt fortuite) ci mai degrabă conform unui plan. Căci nici o fiinţă lipsită de inteligenţă nu poate atinge un scop decât dacă este condusă de o altă fiinţă dotată cu inteligenţă şi înţelepciune. Trebuie deci să existe o fiinţă inteligentă prin care toate lucrurile naturale sunt îndreptate către scopul lor, fiinţă pe care o numim Dumnezeu.

După enumerarea celor cinci căi, Toma respinge, cu o ingeniozitate ieşită din comun, două argumente tradiţionale împotriva existenţei lui Dumnezeu. Primul dintre ele este formulat astfel: dintre două contrarii, dacă unul este infinit, celălalt ar fi anihilat; dar prin Dumnezeu înţelegem „bunătate infinită". Deci, dacă Dumnezeu ar exista, nu ar mai putea exista răul. Dar răul există, deci Dumnezeu nu există. Toma răspunde pornind de la un citat din Sfântul Augustin: într-adevăr, „dacă Dumnezeu este binele cel mai mare, El nu ar permite existenţa nici unui rău *decât dacă* omnipotenţa şi bunătatea sa ar voi să creeze bine până şi din rău". Aşa trebuie înţeleasă bunătatea infinită a lui Dumnezeu: a permite existenţa răului pentru ca şi din el să facă Bine.

14.6.2. Raţiune şi voinţă. Virtutea

Raţiunea şi voinţa sunt legate prin faptul că etica presupune exerciţiul liber al voinţei. Voinţa este o facultate a sufletului, anume partea apetentă a sufletului raţional. Orice natură are o *înclinaţie* numită apetit sau poftă. Unele lucruri naturale acţionează fără a judeca, cum sunt lucru-

rile materiale (pietrele), având *înclinații necesare* orientate spre autoconservare. Plantele, de exemplu, au asemenea înclinație.

Animalele, pe de altă parte, au apetit natural pe care însă și-l exercită fără judecată. Ele au o cogniție senzorială dedicată în întregime obținerii scopurilor conjuncturale, dependente de circumstanțele accidentale. Înclinația naturală și percepția senzorială îi permit animalului să caute ceea ce i se potrivește, să se îndepărteze de ceea ce îi dăunează și să se opună obstacolelor.

Omul are în plus intelectul sau facultatea de judecare ce îi permite să acționeze independent de înclinația naturală sau instinct, orientându-se după rațiune. În acord cu rațiunea, situațiile particulare au un statut contingent. Dacă speciile inferioare (animalele) acționează în interiorul acestor situații contingente, în acord numai cu scopul imediat al conservării, omul poate înțelege caracterul contingent al conjuncturilor pe care le întâlnește și mai ales poate să le deosebească de scopul său final, obținerea fericirii (*eudaimonia*, la Aristotel, sau *beatitudo*, la Toma), adică vederea lui Dumnezeu.

În raport cu acest scop final care este natural și necesar, orice situație concretă este contingentă și poate dobândi, cel mult, statutul de *mijloc* în vederea scopului final. Astfel încât omul este singura ființă care se folosește de evenimentele particulare pentru a le transforma în obiecte ale unei *alegeri libere a mijloacelor* destinate atingerii scopului final. Toți agenții umani au, în mod necesar, același scop; ei trăiesc însă o viață particulară, se îndeletnicesc cu practici diferite, mai mult sau mai puțin virtuoase, făcând adesea greșeli în ce privește alegerea potrivită.

Voința sau apetitul intelectual este facultatea care alege întotdeauna lucrurile particulare care au fost înțelese de către intelectul teoretic. Din punct de vedere material, *Binele* este un act de voință, dar din punct de vedere formal el este un act rațional, deoarece rațiunea este cea care îndreaptă omul spre el.

Rațiunea este deci *cauza* libertății de alegere deși cea care alege este voința. Deși nu este un act al rațiunii, actul propriu-zis al alegerii este rațional deoarece are loc sub îndrumarea acesteia. Libertatea voinței stă deci în natura omului iar Dumnezeu, în calitate de cauză primă, nu anulează libertatea ci dimpotrivă, o lasă să se manifeste deoarece cauza primă acționează asupra fiecărui lucru conform naturii sale. Natura omului este aceea de agent moral care alege liber să voiască ceea ce este rațional. E drept, puterea de alegere se limitează la *mijloacele* raționale ale atin-

gerii scopului final (fericirea) întrucât omul nu-şi poate submina propria sa natură.

Astfel încât *binele* este obiectul apetitului intelectual (voinţa), ceea ce înseamnă că *virtuţile morale* sunt acele sentimente care sunt guvernate de raţiune în aşa fel încât urmăresc binele. Ele sunt înţelese ca *habitus*-uri ce constituie caracterul, acele dispoziţii stabile care, dorind binele, determină fiinţa umană să folosească *virtutea intelectuală,* adică *prudenţa* sau intelectul practic.

15. BONAVENTURA

15.1. Schiţă biobibliografică

Sfântul Bonaventura s-a născut la Bagnoregio, lângă Viterbo, la 1221 şi a murit la Lyon, în 1274. A fost călugăr franciscan dar niciodată un adversar pătimaş al dominicanului Toma din Aquino. El reprezintă totuşi un exemplu celebru al conservatorismului augustinian care se opunea aristotelismului din secolul XIII, reprezentat de Albert cel Mare şi Toma, fără a fi un necunoscător al lui Aristotel. Dimpotrivă, se poate spune că, dacă am lua în considerare numărul de trimiteri la Aristotel, Bonaventura l-ar putea concura în mod direct chiar pe Toma.

Există, de altfel, o îndelungată tradiţie a „comparării" celor doi doctori. Se spune că Toma era analitic în timp ce Bonaventura sintetic, apoi că Toma ar fi fost un „Aristotel creştin" în vreme ce Bonaventura rămâne discipolul autentic al lui Augustin; Toma era profesorul universitar prin excelenţă, Bonaventura predicatorul, că Toma ilumina minţile în vreme ce Bonaventura aprindea inimi. În fine, Toma a fost supranumit „doctorul angelic" iar Bonaventura „doctor serafic"[247] (Papa Leon al XIII-lea l-a numit „Prinţul mis-

[247] Titlul de „doctor serafic" i-a fost atribuit în 1333 de către Raynor din Pisa, în lucrarea *Pantheologia*. În perioada în care predica la Paris i se spunea „Doctor devotus".

ticilor"). Se distingea, în orice caz, de majoritatea scolasticilor şi, poate nu întâmplător, unul din comentatorii săi nota că „Bonaventura a fost abandonat de toţi scolasticii cu pietate precară"[248].

În afara numelor părinţilor (Giovanni di Fidanza şi Maria Ritela) nu se ştie foarte mult despre familia sa. Este de asemenea un episod obscur şi motivul schimbării numelui său din Ioan di Fidanza în Bonaventura, explicaţiile date pe parcursul timpului dovedindu-se mai degrabă legende. În 1235 intră ca student al Universităţii din Paris, la Facultatea de Arte, apoi în 1243 devine *magister in artibus*. În acelaşi an se înscrie la Facultatea de Teologie unde preda cel pe care Bonaventura îl va numi „părinte şi profesor", Alexander din Hales, intrând şi în Ordinul minoriţilor (Franciscan), ordin care deţinea una din catedrele Facultăţii de Teologie (cealaltă aparţinând dominicanilor).

În 1248 primeşte licenţa în teologie, devenind astfel *Magister regens* şi ocupând catedra în locul lui Alexander din Hales. A continuat să lucreze la Facultate şi începând cu 1250 scrie opera sa cea mai întinsă, *Comentariul la Cartea Sentinţelor*. Între 1254 şi 1255 a existat o întrerupere a activităţii universitare a celor două ordine datorită scandalului izbucnit între profesori şi călugări. Mai întâi, Papa Inocenţiu al IV-lea anulează dreptul dominicanilor şi franciscanilor de a preda, apoi Papa Alexandru al IV-lea revine asupra deciziei dar polemica este redeschisă de către Guillaume de Saint Amour, prin lucrarea sa *Despre pericolele vremurilor noi* (1256), în care acuză cele două ordine de îndepărtare de la doctrina creştină şi de cultivare excesivă a ştiinţelor. Bonaventura va răspunde cu un tratat intitulat *De perfectiones evangelicae* („Despre desăvârşirile evanghelice")[249] şi, probabil în acelaşi an, va scrie *Despre reducerea artelor la teologie*[250]. În urma unei intervenţii

[248] Paschal Robinosn, „Bonaventura", în *The Catholic Encyclopedia*, Volume II, Copyright © 1907 by Robert Appleton Company; Online Edition Copyright © 1999 by Kevin Knight.

[249] În paralel, Toma de Aquino a scris în acelaşi scop *Contra impugnates Dei cultum et religionem*. (Pentru datele istorice am utilizat şi tabelul cronologic din volumul: Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, ediţie bilingvă, traducere din limba latină de Horia Cojocariu, tabel cronologic, note şi comentarii de Alexander Baumgarten, cu un eseu despre arborele ştiinţelor la Sf. Bonaventura şi René Descartes de Călin Botez, Editura Charmides, Bistriţa, 1999).

[250] Datarea tratatului *Despre reducerea artelor la filosofie* este disputată între P. Michaud Quantin, editorul francez al textului, care indică anul 1256, respectiv ediţia Quaracchi, unde este indicat anul 1269. Datarea a doua ar include acest text în perioada polemicii universitare pariziene din 1270–1277, privind teoria dublului adevăr.

diplomatice a lui Albert cel Mare la curia papală, cele două ordine vor primi din nou dreptul de a preda la Universitatea din Paris, Bonaventura şi Toma din Aquino fiind desemnaţi nominal să ocupe cele două catedre de teologie. Astfel încât, după un an de amânare, cei doi acceptă în 1257 numirea papală. Totuşi, după primirea titlului de doctor, Bonaventura se va retrage din Universitate şi va alege o viaţă dedicată întăririi ordinului Franciscan care trecea printr-o criză internă[251], călătorind între diferite mănăstiri în calitate de conducător al ordinului. Discipolii săi parizieni, însă, vor continua să se implice direct în polemica universitară.

Bonaventura va încerca să ducă mai departe tradiţia spirituală augustiniană şi cea a Sfântului Anselm, compunând tratatul *Itinerarium mentis in Deum* („Itinerariul minţii în Dumnezeu", 1259). Va scrie şi o biografie a Sfântului Francisc din Assisi, numită *Legenda maior* (1260), care va deveni versiunea oficială a ordinului Franciscan. Printr-o serie de conferinţe intitulate *Despre cele zece precepte* (1267) şi *Despre cele şapte daruri ale Sfântului Spirit* (1268) se va implica personal în cearta pariziană, combătând ideea unităţii intelectului, a eternităţii lumii şi a determinismului astral. Conferinţele sale nu vor viza numai pe Siger din Brabant ci şi pe Toma din Aquino şi pe Albert cel Mare, prin respingerea idealului de recuperare a tradiţiei peripatetice. Cele două serii de conferinţe, alături de tratatele *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor* (al Sfântului Toma) şi *Despre cincisprezece probleme* (al lui Albert cel Mare) se vor afla la originea listei condamnărilor episcopului Tempier din 1270.

În 1273 Bonaventura se implică din nou în polemicile universitare prin rostirea unor *Comentarii la Hexameron*, după care este ales cardinal şi participă la Conciliul ecumenic de la Lyon, pentru care fusese însărcinat să pregătească lista de probleme care urmau a fi discutate. De asemenea, la acelaşi conciliu, Bonaventura este însărcinat să discute cu reprezentanţii Constantinopolului pentru a obţine de la aceştia abjurarea actului schis-

[251] Ordinul era fracţionat în două „partide" numite *Spirituales* şi *Relaxti*. Prima facţiune insista asupra respectării în literă a regulamentului ordinului, mai ales a regulii sărăciei, fiind însă influenţată de ideile lui Gioacchino da Fiore din aşa-numita *Evangelium aeternum* care proclama iminenta coborâre a Sfântului Duh ce avea să înlocuiască legea lui Hristos. A doua facţiune voia să introducă anumite inovaţii în regulamentul ordinului. Bonaventura va lovi în ambele tabere, acuzându-i pe primii de erezie iar celorlalţi oferindu-le o versiune „oficială" a Constituţiei ordinului precum şi o biografie a sfântului Francisc din Assisi (*Legenda Maior*), scrisă de Bonaventura, care avea să le înlocuiască pe toate celelalte aflate în circulaţie (şi care au fost distruse în 1266).

matic. I se datorează, spun unii istorici, faptul că bizantinii au acceptat reunificarea din 1274. Între timp părăseşte conducerea ordinului (în mai 1274), grav bolnav[252], iar în luna iulie a aceluiaşi an moare, la numai câteva luni după Toma din Aquino. A fost înmormântat la Lyon şi canonizat în 1482 de către Papa Sixtus al IV-lea, întârzierea datorându-se disensiunilor din sânul ordinului, care au continuat după moartea sa[253]. Condamnarea din 1277 va oferi satisfacţie Franciscanilor prin introducerea, pe listă, şi a câtorva propoziţii tomiste.

Cele mai importante opere ale lui Bonaventura, deja menţionate (*Comentariul la cartea sentinţelor, Despre desăvârşirile evanghelice, Despre reducerea artelor la teologie, Itinerariul minţii în Dumnezeu*) conţin o unitate sistemică autentică, abordând cele mai semnificative probleme filosofice ale Evului Mediu. *Comentariul la sentinţe* este lucrarea cea mai întinsă, fiind scrisă la cererea superiorilor, când Bonaventura avea numai douăzeci şi şapte de ani. Este o adevărată *sumă,* în patru cărţi, tratând despre Dumnezeu, despre Trinitate, Creaţie şi cădere, Întrupare şi Înviere, Graţie, Sacramente, Judecata de Apoi, adică întregul câmp al teologiei scolastice.

Un rezumat al *Comentariului la sentinţe* este lucrarea *Breviloquium,* scrisă înainte de 1257. Dacă în *Breviloquium* toate problemele sunt tratate ca şi *consecinţe* ale noţiunii de Dumnezeu, următoarea carte, *Itinerarium mentis in Deum,* subsumează lucrurile lui Dumnezeu ca *scop final.* Acelaşi lucru se întâmplă în *De reductione artium ad Theologiam,* unde, aplicând teoria iluminării divine a cunoaşterii asupra unei taxonomii a ştiinţelor[254], încearcă să demonstreze că acestea se reduc (sau se „convertesc") la Teologie ca la un centru natural al lor. Bonaventura a lăsat şi lucrări mistice: *De Triplici Via*, *Soliloquium, Lignum vitae*, *De sex alis seraphim*, *Vitis mystica*, *De Perfectione vitae.*

Succesul textelor lui Bonaventura a fost enorm. Poate că nici un alt autor medieval nu s-a bucurat de atât de multe cópii, primele cataloage

[252] Secretarul său, Peregrinus din Bologna, a scris o cronică în care se afirmă că Bonaventura fusese de fapt otrăvit.

[253] În 1562 mormântul lui Bonaventura a fost jefuit de către Calvini iar urna care conţinea trupul său a fost arsă în piaţa publică. Craniul a fost salvat dar a dispărut definitiv la Revoluţia Franceză. Sf. Bonaventura este aniversat de către Biserica Catolică pe data de 14 iulie.

[254] V. Alexander Baumgarten, „Prefaţă" la: Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie,* ediţia citată, p. 12.

datând din 1282 (Salimbene), 1293 (Henri din Gand), 1305 (Ubertino de Casale), 1327 (Ptolemeu din Lucca), 1368 (Cronica celor XXIV generali), iar în secolul al XV-lea se cunosc nu mai puţin de cincizeci de ediţii. Studiul ştiinţific al textelor lui Bonaventura se bazează însă pe ediţia în zece volume a Fraţilor Minori de la Quaracchi, începută în 1881 şi definitivată în 1902[255].

15.2. Adevărul şi teoria iluminării

15.2.1. Doctrina despre adevăr

Teoria lui Bonaventura despre adevăr este augustiniană şi, pe aceeaşi linie, fusese formulată şi de Anselm în *De veritate*. Ideea principală este cea conform căreia adevărul înseamnă o „corectitudine" sau o *dreptate* percepută de către minte, înţeleasă întotdeauna ca *ceea ce ar trebui făcut*. În acest sens spunem că propoziţiile sunt *adevărate* atunci când sunt *drepte*, adică atunci când afirmă ceea ce *ar trebui* să afirme, spun ceea ce *este cazul* să spună. Mai mult, *acţiunile* sunt adevărate dacă sunt aşa cum *ar trebui* să fie. O acţiune rea este în acelaşi timp o minciună deoarece făcând-o, afirmăm implicit că ea *ar trebui* făcută. În mod similar, *lucrurile* sunt adevărate dacă sunt aşa cum ar trebui să fie: vorbim despre un „prieten adevărat", o „monedă adevărată" şi aşa mai departe, aşa încât un prieten fals este o minciună.

Cea mai importantă consecinţă a acestei doctrine normative despre adevăr este că lucrurile nu-şi conţin temeiul în ele însele ci în Ideile divine care sunt „lumina divină" a speciilor inteligibile. În acest sens, cunoaşterea adevărului, nu numai a adevărului ultim dar chiar a adevărului ştiinţelor naturale, este posibilă numai cu ajutorul iluminării.

Teoria lui Bonaventura asupra iluminării o presupune la rândul ei pe cea a lui Augustin, păstrând de acolo câteva axiome întemeietoare. În primul rând, pentru Bonaventura, adevărul şi cunoaşterea lui sunt necesare şi imuabile. Exerciţiul cognitiv nu este o îndeletnicire facultativă şi aici este prezentă în mod clar conotaţia morală a cunoaşterii: căutarea adevărului este o îndatorire. În al doilea rând, nu există nimic necesar şi imua-

[255] Ediţia se numeşte: „Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. H. B. Episcopi Cardinalis *Opera Omnia*, edita studio et cura P. P. Collegii S. Bonaventura in fol. ad Claras Aquas [Quaracchi], 1882–1902".

bil în lumea sensibilă, prin urmare nu putem cunoaşte adevărul prin simţuri. Altfel spus, ceea ce ne dau simţurile este mai mult decât înşelător, este promiscuu.

Cunoaşterea certă este posibilă numai *în lumina* raţiunilor eterne, a Ideilor divine, care sunt Dumnezeu însuşi. Mintea umană nu este îndeajuns de puternică pentru a obţine o cunoaştere certă prin ea singură. Aşa cum procedase Augustin, Bonaventura porneşte şi el de la ideea insuficienţei minţii umane şi a imposibilităţii întemeierii subiective a cunoaşterii pentru a ajunge la soluţia conform căreia cunoaşterea este un proces la care participă atât intelectul uman cât şi lumina divină iar *obiectul cunoaşterii* este întotdeauna un *compus* din specia inteligibilă şi Ideile divine. Cunoaşterea naturală, cea a ştiinţelor, nu are un statut autonom: întreaga structură a cunoaşterii este garantată şi configurată de către raţiunile eterne create de Dumnezeu. Există, în acest sens, o „conlucrare" epistemologică între om şi Dumnezeu, inefabilă şi ierarhică, în care subiectul cunoaşterii se bucură de intermedierea graţiei divine pentru a putea accede la speciile inteligibile.

Discutând problema iluminării, Bonaventura încearcă trei interpretări posibile, dintre care numai ultima este verosimilă. Ce înseamnă faptul că „tot ceea ce este cunoscut cu certitudine este cunoscut în lumina raţiunilor eterne" (Ideilor divine)?[256] Acest lucru, spune Bonaventura, poate fi înţeles în trei feluri.

15.2.2. Iluminarea nu este în acelaşi timp obiect unic şi temei necesar al cunoaşterii

Într-o primă interpretare, temeiul luminii eterne este *singura* şi *întreaga* raţiune a cunoaşterii noastre: în afara ei nimic altceva nu este nici necesar nici bun. În acest sens, raţiunile eterne sunt în acelaşi timp *obiectul* şi *lumina intermediară* a cunoaşterii obiectului; altfel spus, ele sunt, precum soarele, chiar sursa luminii cu ajutorul căreia le vedem. Dacă acesta este sensul raţiunilor eterne, înseamnă că cunoaşterea certă în această viaţă este echivalentă cu viziunea beatifică sau vederea lui Dumnezeu faţă

[256] Bonaventure, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 4, în *Opera omnia*, vol. 5, College of St. Bonaventure, Quarrachi 1891, pp. 22–23 (Apud: P.V. Spade, *A Survey of Mediaeval Philosophy*, Volume 2 : Texts, August 29, 1985, Copyright © 1985 Paul Vincent Spade, pp. 129–130).

către față, lucru care ar însemna că celelalte științe nu ar fi posibile; nu am putea cunoaște nimic din celelalte lucruri în afara temeiului lor; le-am cunoaște, adică, „în Cuvânt", ca exemplare în mintea Divină. Astfel, cunoașterea în această viață ar fi identică cu cunoașterea din viața de apoi și, mai mult, cunoașterea absolută („în Cuvânt") ar fi identică cu cunoașterea relativă, cea prin științe. În acest fel, cunoașterea obținută prin observarea unui lucru nu ar fi diferită de cunoașterea provenită din contemplarea Paradigmei sau Ideii divine.

Ca o consecință, cunoașterea *științifică* („prin rațiune" sau dobândită prin natură) ar fi aceeași cu cunoașterea numită *înțelepciune* (revelată sau dobândită prin *grație*), ceea ce ar transforma orice cunoaștere într-una supranaturală și ar anula calitatea de *agent* a minții umane. Astfel, nu ar mai fi posibilă nici măcar înțelegerea omului ca „animal rațional", din moment ce el ar fi, propriu-zis, un simplu *pacient* al unei iluminări perpetue. Această primă interpretare a Iluminării nu este deci cea adecvată.

15.2.3. Iluminarea nu este temei necesar al cunoașterii

Dacă în acord cu prima interpretare ideile divine erau atât obiectul cunoașterii cât și sursele „luminii" intermediare, conform celei de-a doua, ideile divine nu mai sunt și *obiectul* cunoscut. Ele rămân însă „sursa de lumină" prin intermediul căreia sunt cunoscute celelalte lucruri. Această interpretare evită identificarea oricărei cunoașteri cu viziunea beatifică reținând însă necesitatea factorului ajutător intermediar, a „principiului luminii".

Dacă aceasta ar fi interpretarea corectă, atunci lumina intermediară (Ideile divine) ar juca rolul unei influențe externe asupra cunoașterii, în sensul că *orice* cunoaștere naturală ar fi *condiționată* de intervenția grației și, mai mult, orice *fenomen* natural — cunoașterea fiind numai unul dintre ele — ar avea loc prin intervenția directă a lui Dumnezeu. Legile naturii — fizice, biologice, etc. — ar fi practic inexistente deoarece toate lucrurile s-ar manifesta printr-o asistență divină continuă: focul ar arde datorită Grației, piatra ar cădea sau un câine ar lătra datorită aceleiași intervenții. Această interpretare reduce, cum vedem, natura la Grație. O asemenea reducere este nu numai indezirabilă dar și imposibilă, căci ea ar anula distincția între oamenii virtuoși și cei nevirtuoși, după cum ar anula *de facto* orice responsabilitate morală. Trebuie să ținem cont de viziunea lui

Bonaventura despre adevăr ca valoare în acelaşi timp practică şi teoretică pentru a ne da seama că substratul acestei argumentări vizează o perspectivă bazată pe *autenticitatea* adevărului; înţelegem astfel că este imposibil să interpretăm Iluminarea ca pe o intervenţie continuă a Graţiei divine în cunoaştere deoarece aceasta fie ar face imposibilă eroarea, fie ar întemeia eroarea pe Iluminare. Sau, în ultimă instanţă, am fi nevoiţi să punem întrebarea dacă necredinciosul (despre care nu poate nimeni spune că se bucură de Graţia divină) poate cunoaşte vreodată ceva.

15.2.4. Soluţia la problema iluminării

A treia interpretare este un fel de intermediere a primelor două, conform căreia Iluminarea nu este nici universală nici necesară. Ideile divine sunt sursa de lumină *în virtutea* căreia noi cunoaştem dar ele trebuie să fie în acelaşi timp şi *obiecte* ale cunoaşterii; cu alte cuvinte, Ideile divine au în acelaşi timp un rol de ghidare (de temei al adevărului) dar şi de *scop*. În această interpretare, lumina divină nu substituie cunoaşterea naturală deoarece nu este *singurul* obiect al cunoaşterii; ea este „văzută“ *împreună* cu creaţia, existând astfel *două obiecte ale cunoaşterii*. Primul este specia inteligibilă creată iar al doilea, ideea divină: este nevoie de ambele pentru o cunoaştere certă. Pe de altă parte, ideea divină nu poate fi cunoscută cu claritate în viaţa terestră, ci numai într-un mod obscur, vederea nemijlocită a Ideilor divine fiind rezervată vieţii de apoi.

15.3. Despre reducerea artelor la Teologie

15.3.1. Premise ale doctrinei reducerii artelor la teologie.

Tratatul care aplică teoria iluminării divine a cunoaşterii asupra unei concepţii despre ştiinţele naturale este *Despre reducerea artelor la teologie,* scris probabil între 1256 şi 1269. Bonaventura construieşte o taxonomie a ştiinţelor şi consideră că ştiinţa divină se manifestă în ordinea acestora printr-o deteminare progresivă, ascendentă, culminând cu teologia[257]. Mai târziu, în *Comentariile la Hexameron* („Hexameron“ însemnând

[257] Alexander Baumgarten, „Prefaţă“ la Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie,* ed. cit., p. 12.

„cele şase zile ale Creaţiei"), Bonaventura va mai vorbi despre subordonarea faţă de Scriptură a filosofiei, a sumelor teologice şi chiar ale operelor patristice[258].

Idealul organizării sistematice a ştiinţelor sau a filosofiei nu este nou. Augustin şi Boethius erau familiari, graţie tradiţiei aristotelice, cu asemenea demersuri iar Hugo de Saint Victor, pe care îl citează şi Bonaventura, operase la rândul lui o asemenea diviziune. Aristotelismul european conţine, deci, ca pe un fel de bun comun, ideea subordonării ştiinţelor faţă de filosofie sau, convers, a organizării filosofiei în funcţie de statutul disciplinelor sale. Ceea ce aduce Bonaventura în plus este în primul rând plasarea *teologiei* în vârful acestei ierarhii şi, în al doilea rând, utilizarea termenului de *reducere* sau conversie. Prima diferenţă se explică prin faptul că abia în secolul al XIII-lea, prin înfiinţarea Universităţii din Paris, teologia se constituie ca ştiinţă cu obiect determinat şi separat de cel al filosofiei. Abia acum este clar, atât pentru Bonaventura cât şi pentru Toma din Aquino, că teologia şi filosofia sunt preocupări distincte. Cea de a doua diferenţă este cu atât mai interesantă cu cât, pe de o parte, termenul de *reducere* sau conversie ţine de tradiţia neoplatonică şi areopagitică iar, pe de altă parte, vechiul termen de *diviziune* intrase, odată cu Scotus Eriugena, în aceeaşi categorie. Altfel spus, Bonaventura utilizează un termen cu sensuri mult mai ample decât *divisio,* deşi, chiar dacă l-ar fi utilizat pe acesta din urmă, n-ar fi fost imposibil de ajuns la aceeaşi doctrină.

Sunt identificabile cel puţin trei premise ale tratatului. Prima este în conformitate cu doctrina sa despre adevăr, anume credinţa lui Bonaventura că ceea ce trebuie să ne intereseze nu este „adevărul ştiinţei", adică orice lucru care „se întâmplă" să fie adevărat. Contează în primul rând lucrurile *importante* sau autentice (în sens platonician), adică, în cazul său, problema mântuirii. Dacă un adevăr nu contribuie la salvare, mai bine să nu fie cunoscut căci nu satisface decât curiozitatea vană şi sterilă.

A doua premisă este fidelitatea faţă de platonism (unul indirect, desigur, conform căruia Formele sunt Idei divine). Bonaventura consideră că există o serie de consecinţe indezirabile ale renunţării la teoria Ideilor (de unde atitudinea sa permanent polemică faţă de aristotelism). Dacă nu există Idei divine, atunci Dumnezeu nu *ştie* nimic, deci nu există providenţă şi preştiinţă divină. În al doilea rând, dacă nu există Idei divine

[258] Sursa augustiniană a acestei teorii suferă unele amplificări datorită influenţelor arabe în contextul în care scrie Sf. Bonaventura.

atunci lumea nu are un *plan*, deci nu are început şi sfârşit, deci este *eternă*. În al treilea rând, dacă nu există Idei divine şi lumea este eternă, înseamnă că succesiunea generaţiilor umane necesită un număr infinit de oameni şi mai ales de suflete eterne, ceea ce este logic absurd şi contrazice principiul teleologiei. Prin urmare, pentru a evita infinitatea numerică a individualului într-o lume eternă, va trebui să spunem fie că sufletul este unul pentru toţi (ca în averroism), fie că există reîncarnare. Ceea ce este absurd, deci lumea nu este eternă şi prin urmare trebuie să existe idei divine. În sfârşit, pe de altă parte, dacă acceptăm universalitatea sufletului sau reîncarnarea înseamnă că nu există nici pedeapsă veşnică nici recompensă.

A treia premisă a concepţiei lui Bonaventura despre reducerea ştiinţelor este că adevărurile teologiei sunt prezente la modul integral, simbolic, în toate artele (aceasta însemnând aici „ştiinţele"). Toate celelalte ştiinţe sau „iluminări" (cum le numeşte Bonaventura) *reduc* cunoaşterea la lumina Sfintei Scripturi, împingându-ne spre teologie, căci toate adevărurile îşi au arhetipul în Ideile Divine. Termenul *reductio* utilizat aici înseamnă „readucere", „conversie" sau „convertire", opus lui *emanatio*, ceea ce înseamnă că întâlnim, la Bonaventura, cuplul terminologic neolatonician (şi areopagitic) al căii ascendente şi căii descendente, conform căruia sursa unică a multiplului este Unul, cel dintâi fiind numai o manifestare vizibilă a temeiului.

15.3.2. Cele patru Iluminări sau schiţa unei posibile antropologii

Tratatul începe cu un citat din Noul Testament, drag lui Bonaventura, din moment ce îl întâlnim şi în deschiderea *Itinerariului minţii în Dumnezeu*[259]: „Orice dat desăvârşit şi orice dar perfect provine de sus, coborând de la Părintele luminilor"[260]. O străfulgerare de gând îl readuce pe Bonaventura, câteva rânduri mai jos, în plin augustinism („întreaga iluminare a cunoaşterii este internă"), de care se desparte momentan pentru a-şi putea continua expunerea: „totuşi" — vine precizarea —

[259] Ediţia în limba română: Bonaventura, *Itinerariul minţii în Dumnezeu*, traducere din limba latină, note şi postfaţă de Gh. Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1994.

[260] Iacob, 1, 17. Este un pasaj foarte interesant prin faptul că utilizează alegoria luminii, a cărei consistenţă este extrem de atractivă pentru a ilustra lumina inteligibilă. Este o alegorie a cunoaşterii.

„putem realiza o distincţie raţională, astfel încât să putem afirma că există o lumină *exterioară,* adică lumina artei mecanice, o lumină *inferioară,* adică lumina cunoaşterii sensibile, o lumină *interioară,* adică lumina cunoaşterii filosofice şi o lumină *superioară,* adică lumina graţiei şi a Sfintei Scripturi“[261]. Acestea patru sunt „luminile“ de care se bucură omul şi care reprezintă *mediul* său vital. Nici una dintre ele nu reprezintă o achiziţie separată sau desprinsă de intervenţia lui Dumnezeu, ele fiind de fapt manifestări ale Creatorului şi, de aceea, instrumente ale regăsirii Lui. Bonaventura foloseşte chiar termenul de „emanaţie“ (*emanatio*) pentru a încerca să explice pasajul biblic de la care a pornit. Toate aceste patru „lumini“ sunt *emanaţii* multiple ale luminii primordiale.

O posibilă **antropologie** bonaventuriană ar sugera, în acest punct, că omul *creat* este o fiinţă cu patru dimensiuni: dimensiunea culturală (a artefactelor şi meşteşugurilor), dimensiunea sensibilă (a corpului şi simţurilor), dimensiunea raţională (a intelectului) şi dimensiunea mistică (a Iluminării divine). Dimensiunea culturală şi cea sensibilă sunt inferioare celei raţionale care, la rândul ei, se subsumează şi funcţionează după modelul celei de-a patra. Înainte de a fi dimensiuni *umane,* într-un sens familiar nouă, (post)modernilor, ele reprezintă de fapt tot atâtea feluri de ghidări divine exercitate asupra noastră într-un mod direct şi manifest. Augumentăm: „manifest“ la propriu, adică, da, ar fi spus Bonaventura, tot ceea ce *facem* şi tot ceea ce *vedem* este rezultatul intervenţiei directe a lui Dumnezeu, a prezenţei sale ca lumină coborâtă.

Primele două sunt iluminări asupra „întruchipării“ (*figurae*) şi „formei“ (*formae*), iar cele din urmă luminează „adevărul“ (*veriatis*), cel intelectual respectiv cel mântuitor, de unde înţelegem că presupoziţia ontologică a acestei „reducţii“ are un puternic suport platonician: lumea artefactelor este una a *închipuirii,* lumea simţurilor este cea a „formelor“ (aici cu sensul de configuraţii, contururi, umbre), intelectul este inteligibilul imanent („adevărul interior“ al lui Augustin), iar adevărul mântuitor este inteligibilul transcendent.

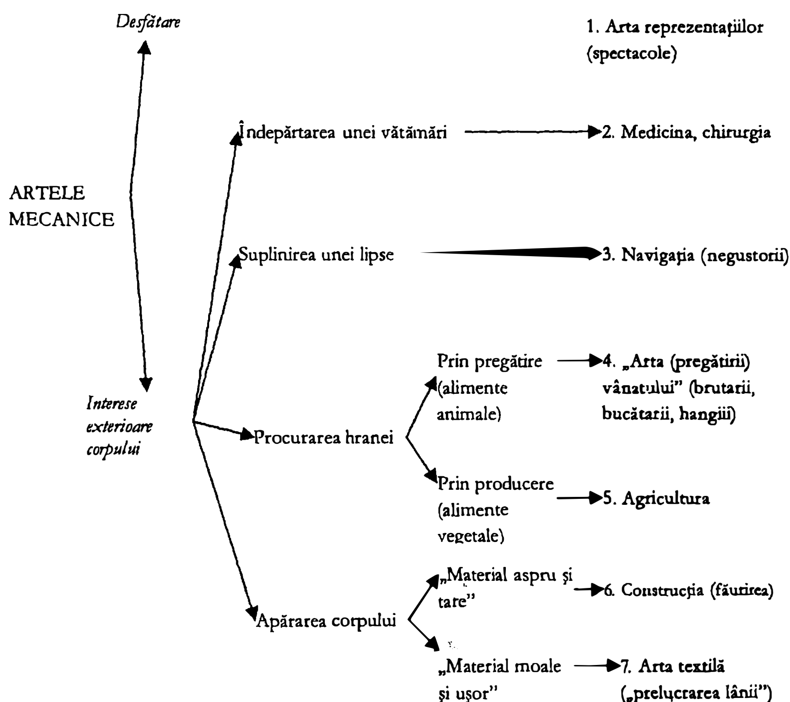
15.3.3. „Lumina exterioară“ a artei mecanice“

Prima lumină este cea care iluminează asupra „întruchipărilor artificiale“ (*figuras artificialis*). Este acea lumină divină ce asistă proiecţia în

[261] Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie,* 1, ed. cit., pp. 33–35.

exterior a imaginaţiei şi anume *artele mecanice,* care sunt subordonate filosofiei dar şi îndepărtate de aceasta. Ceea ce omul construieşte, ca civilizaţie şi cultură, se află sub ghidarea acestei lumini şi corespunde fie *desfătării,* fie *intereselor exterioare corpului.* Artele mecanice sunt în număr de şapte, în funcţie de acele „interese exterioare". Dacă desfată, arta mecanică se numeşte *artă a reprezentărilor* (a spectacolului). Dacă serveşte unor *interese,* acestea sunt fie apărarea corpului (şi atunci avem artele textile, de exemplu prelucrarea lânii, sau arta construcţiei de locuinţe şi a oricărei făuriri), fie procurarea hranei (prin producere, adică agricultura, prin pregătire, adică arta „vânatului", cum numeşte Bonaventura în mod generic arta culinară). Tot de servirea unor interese ţine şi *suplinirea unei lipse* prin negoţ (arta navigaţiei), ca şi *îndepărtarea unei vătămări,* cum se numeşte medicina.

„Arta reprezentaţiilor (*theatrica*) — conchide Bonaventura — este indivizibilă". Şi aceasta, nu pentru că Bonaventura nu recunoştea diversitatea artelor vizuale ci deoarece le atribuia o unică funcţie, cea a divertismentului.



15.3.4. „Lumina inferioară" a cunoaşterii sensibile

A doua lumină iluminează în raport cu „forma naturală" (*formae naturalis*), adică ne asistă în perceperea formelor lucrurilor sensibile. Această activitate (precum şi lumina corespunzătoare ei) este *inferioară* deoarece *facultatea* percepţiei este inferioară, activându-se cu ajutorul corpului. Ea se împarte în cinci, conform celor cinci simţuri corporale. Bonaventura asociază activitatea celor cinci simţuri cu elementele fizice. Astfel, lumina se arată pură („prin evidenţa calităţii" sale) în *văz*, sau se poate amesteca cu aerul (în *auz*), sau se amestecă cu vaporii (în *miros*), sau cu umoarea (în *gust*) sau, în fine, cu masa pământului (în *pipăit*). Aceste cinci moduri ale luminii, echivalente cu cele cinci simţuri, reprezintă totodată şi grade de puritate[262]. Simţurile se dezvoltă în nervi care au o natură limpede şi transparentă.

Dată fiind această clasificare, teoria sensibilităţii a lui Bonaventura acreditează ideea augustiniană a ierarhiei simţurilor, la care face, de altfel, trimitere. Este diferit însă *criteriul* ei: la Augustin acesta consta în gradul de interiorizare a obiectului perceput pe când aici întâlnim o speculaţie asupra gradului de „amestecare" a luminii cu elementele materiale.

15.3.5. „Lumina interioară" a cunoaşterii filosofice

A treia lumină este cea care ne ghidează cercetarea în raport cu „adevărul intelectual" (*veritatis intellectualis*) sau adevărurile inteligibile. Este vorba despre cunoaşterea filosofică, o cunoaştere interioară ce are loc prin cercetarea principiilor ascunse cu ajutorul disciplinelor care au ca obiect adevărul natural. Dacă ne-am întreba ce înseamnă pentru Bonaventura „ştiinţă naturală", răspunsul se află aici: ştiinţele naturale sunt acele discipline care cercetează adevărul naturii prin iluminarea interioară. Care este însă „natura" în acest context, reprezintă o problemă cu totul specială deoarece obiectul celor trei discipline filosofice circumscrie cuvintele, lucrurile şi comportamentul oamenilor. Am putea spune, astfel, că „natura" include trei domenii distincte şi omogene între ele în chip generic: gândirea şi comunicarea, apoi natura în sensul ei vechi de *physis* şi, în al treilea rând, viaţa socială.

[262] Bonaventura, *Op. cit.*, 3 (pp. 43–44, ed. cit.).

Această lumină a cunoaşterii filosofice conduce spre cunoaşterea a trei adevăruri: adevărul cuvintelor (*sermones*) prin lumina raţională, adevărul lucrurilor (*res*) prin lumina naturală şi adevărul obiceiurilor sau comportamentului (*mores*), prin lumina morală. De aici, filosofia, care „luminează“ facultatea intelectivă, se împarte tot în trei.

a) **Filosofia discursivă** sau raţională (*sermocinalis sive rationalis philosophia*), este cea care are ca obiect raţiunile înţelegerii şi conduce, prin adevărul cuvintelor, facultatea *interpretativă* a intelectului. Dar discursul poate exprima în trei feluri gândirea deoarece raţiunea are trei facultăţi: facultatea aprehensivă sau interpretativă, facultatea de judecare şi facultatea persuasivă, ceea ce înseamnă că filosofia discursivă sau raţională cuprinde gramatica, logica şi retorica[263]. Gramatica slujeşte la exprimare (vizând un discurs unitar sau congruent cu gândirea), logica la învăţare (vizând un discurs adevărat, adică în acord cu lucrurile) iar retorica la influenţare (având ca scop discursul înfrumuseţat, capabil să motiveze).

Această triadă a facultăţilor raţiunii generează, cum vedem, un *trivium* ai cărui componenţi nu constituie altceva decât ştiinţele întemeietoare pentru fiecare din cele trei lumini ale filosofiei. Altfel spus, gramatica pare a avea sensul de ştiinţă a filosofiei discursive, cea care conduce facultatea interpretativă a intelectului. Logica, vizând adevărul discursului, este acea ştiinţă care serveşte intelectului drept instrument al filosofiei naturale iar în al treilea rând, retorica, se configurează drept disciplina prin care facultatea persuasivă a raţiunii conduce facultatea înduplecării sau motivării.

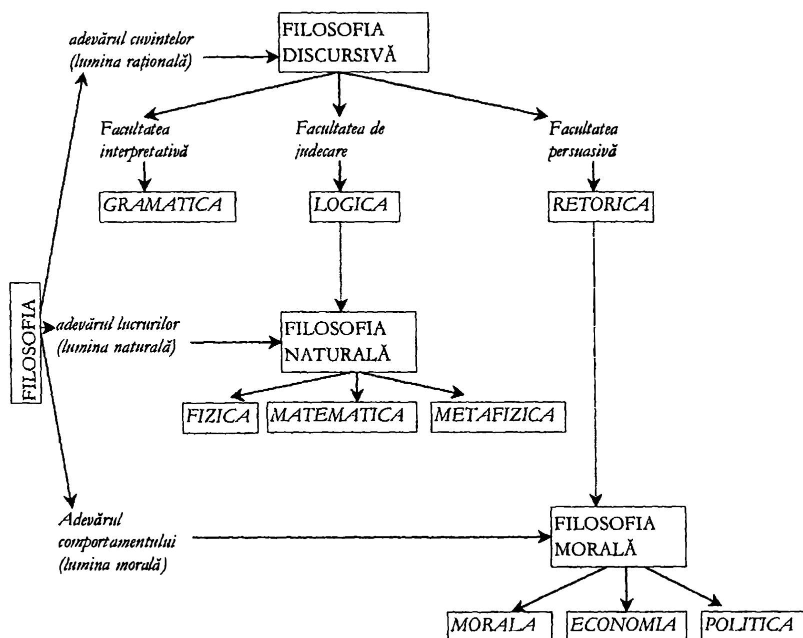
b) **Filosofia naturală** (*naturalis*), adică cea care are ca obiect cauzele de a fi (*causas essendi*) şi se conduce *pe sine* prin adevărul lucrurilor. Intelectul judecă toate lucrurile conform raţiunilor de a fi, care sunt la rândul lor de trei feluri: *raţiuni formale*, *raţiuni intelectuale* şi *raţiuni ideale*. Altfel spus, raţiunile lucrurilor pot fi cunoscute fie în raport cu materia (raţiunile formale), fie în raport cu sufletul (raţiunile intelectuale), fie în raport cu înţelepciunea divină (raţiunile ideale). Atunci când intelectul cunoaşte raţiunile formale ale lucrurilor, adică se raportează la materie, ştiinţa se numeşte **Fizică.** În al doilea caz, când intelectul cunoaşte raţiunile intelectuale, ştiinţa se numeşte **Matematică** iar în al treilea rând, dacă lucrurile sunt cunoscute prin raţiunile lor ideale (deci prin raporta-

[263] Cele trei discipline ale filosofiei discursive a lui Bonaventura constituie de fapt ceea ce în învăţământul medieval se numea *trivium*.

re la înţelepciunea divină), ştiinţa se numeşte **Metafizică.** Nu trebuie confundată Metafizica cu Teologia întrucât, aici, cunoaşterea lucrurilor prin raţiunile ideale îl vizează pe Dumnezeu ca şi *cauză* („principiu, scop şi model"), nu ca *persoană revelată.* Acestea trei, fizica, matematica şi metafizica sunt cele trei discipline ale filosofiei naturale.

Fizica înseamnă, astfel, cercetarea naşterii şi coruperii lucrurilor potrivit cu virtuţile naturale şi raţiunile seminale, Matematica este cercetarea formelor separabile potrivi raţiunilor inteligibile, iar Metafizica este cercetarea tuturor celor ce există prin reducerea la un singur principiu, scop şi model, conform raţiunilor ideale.

c) **Filosofia morală** (*moralis*) sau morala, a treia disciplină filosofică conform distribuirii luminii interioare, se întemeiază pe potenţa intelectuală a persuasiunii şi are ca obiect înţelegerea conduitei vieţii. Ea conduce astfel facultatea intelectuală a *înduplecării* sau motivării. În acest fel poate viza fie *viaţa proprie* (având drept disciplină corespondentă Filosofia morală propriu-zisă), fie *familia* (cu disciplina numită Economie), fie *mulţimea supusă* (prin ştiinţa Politicii).



15.3.6. „Lumina superioară" a teologiei

În sfârşit, a patra lumină este cea a Sfintei Scripturi, care ne iluminează către „adevărul mântuitor" (*veritatis salutaris*). Ea este superioară celorlalte deoarece dezvăluie „cele ce sunt dincolo de raţiune", fiind direct descendentă din „Părintele luminilor", prin inspiraţie. Lumina superioară este literal unitară dar mistic *triplă,* având adică un sens *alegoric* (care ne învaţă ce trebuie să credem, adică întruparea lui Hristos), unul *moral* (care ne învaţă cum trebuie să trăim, adică conduita vieţii) şi unul *anagogic* (prin care ştim cum să fim alături de Dumnezeu, altfel spus unirea sufletului cu Creatorul). Primul sens se referă la credinţă şi priveşte activitatea „doctorilor", al doilea la obiceiuri, fiind preocuparea predicatorilor, iar al treilea la *scopul ambelor,* adică scopul suprem, privind „râvna celor care contemplă".

Această împărţire a teologilor în doctori, predicatori şi contemplativi îi oferă lui Bonaventura ocazia fixării unei filiaţii a filosofilor. Astfel, el spune că Augustin este doctorul prin excelenţă (urmat, după părerea lui Bonaventura, de către Anselm, care „excelează în raţionare"), Grigorie — predicatorul (urmat de Bernard din Clairvaux) iar Dionisie, misticul (urmat în contemplare de către Hugo de Saint Victor). Se observă că din această filiaţie stabilită de Bonaventura lipsesc dominicanii, ceea ce poate fi o consecinţă a situării concurenţiale faţă de ei[264].

15.3.7. Cele „şase" împărţiri ale luminii divine şi modelul lor hexadic

Cele patru împărţiri ale luminii divine sunt în final, datorită triplei diviziuni a filosofiei, şase. Astfel, Lumina divină conţine: 1) lumina Sfintei Scripturi, 2) lumina cunoaşterii sensibile, 3) lumina artei mecanice, 4) lumina filosofiei raţionale, 5) lumina filosofiei naturale şi 6) lumina filosofiei morale. Bonaventura consideră că diviziunea aceasta are drept model cele şase zile ale creaţiei şi astfel stabileşte că fiecare din cele şase lumini este specifică uneia din cele şase zile ale creării lumii. Ziua a şaptea, a odihnei, este *Iluminarea gloriei,* adică ziua de apoi, care nu este revelată decât la sfârşitul istoriei.

Există deci şase tipuri de activităţi umane, toate iluminate, care se reduc, din motivul *descendenţei* comune, la teologie, iar prin *alegorie* la zile-

[264] Cf. Alexander Baumgarten, „Note" la Bonaventura, *Op. Cit.*, p. 113, n. 24.

le creației lumii. *Ordinea* lor este de asemenea izomorfă, astfel încât cunoașterea Sfintei Scripturi corespunde primei zile de creație, adică momentului în care Dumnezeu a creat Lumina („*Fiat lux!*"). Și din acest motiv, *genetic*, trebuie considerat că întreaga noastră cunoaștere își are finalitatea în cunoașterea Scripturii, adică în Teologie.

15.3.8. Cum se reduc artele la Teologie

În continuare Bonaventura desfășoară un amplu argument, pe care l-am putea numi *teleologic,* pentru reducerea tuturor luminilor la cea superioară, identificând câte trei *scopuri* pentru fiecare din cele cinci lumini care urmează Sfintei Scripturi. Evident, fiecare din aceste scopuri finale ale Luminilor împărțite (lumina inferioară a cunoașterii sensibile, lumina artei mecanice, lumina filosofiei raționale, lumina filosofiei naturale și lumina filosofiei morale) coincid cu câte unul din sensurile alegoric, moral sau anagogic ale Sfintei Scripturi.

În primul rând, lumina inferioară, a simțurilor, are trei scopuri: vederea desfășurării dumnezeirii în timp (prin aceasta se vizează sensul alegoric), *conduita vieții* (în acest sens lumina inferioară sau cunoașterea sensibilă se „reduce" la sensul moral al Luminii superioare), respectiv „desfătarea cunoașterii", scop pentru care cunoașterea sensibilă se subsumează sensului anagogic al Scripturii („simțul inimii noastre trebuie să caute cu ardoare, să găsească ceea ce este frumos, armonios, plăcut mirositor, dulce sau fin"[265]).

În al doilea rând, Lumina artei mecanice are la rândul ei trei finalități: *contemplarea* Cuvântului întrupat (scop ce vizează sensul alegoric), *conduita vieții* (care reduce arta mecanică la sensul moral), respectiv *unirea sufletului cu Dumnezeu,* ceea ce reduce arta mecanică la sensul anagogic al Luminii Sfintei Scripturi.

În ceea ce privește filosofia rațională, ea are drept obiectiv principal discursul. Cercetat mai adânc, discursul se dezvăluie ca având trei niveluri: raportul său cu vorbitorul, discursul ca *exprimare,* respectiv raportul său cu cel care ascultă (destinatarul discursului). Pe această structură triadică se pot identifica, din nou, cele trei sensuri ale Luminii supreme: discursul este, față de vorbitor, izomorf Cuvântului etern în raport cu

[265] Bonaventura, *Op. cit.,* cap. 10 (p. 67 în ed. cit.).

Dumnezeu. Astfel, conceptul interior există în mintea vorbitorului înainte de exprimare, aşa cum Dumnezeu există înainte de orice creaţie vizibilă („*adâncurile nu existau încă şi Eu deja mă născusem*" — Proverbe, 8, 24). Apoi, conceptul interior îmbracă forma vocii, tot la fel precum Dumnezeu îmbracă haina trupului pentru a se face cunoscut omului înzestrat cu simţuri. Din acestea se vede că discursul, prin raportul său cu vorbitorul, reduce filosofia raţională la sensul alegoric al Scripturii.

Discursul ca exprimare va reduce filosofia raţională la sensul moral al Luminii Supreme prin faptul că desăvârşirea discursului presupune *concordanţa, adevărul* şi *ornamentul,* tot astfel precum faptele noastre presupun *măsură, formă* şi *ordine.* În fine, raportul discursului cu vorbitorul reduce filosofia raţională la sensul anagogic al Scripturii datorită faptului că, spre a fi eficient, un discurs trebuie să „imprime o specie, să răspândească o lumină şi să aducă virtute în inima ascultătorului"[266], adică să-l apropie de Dumnezeu.

Filosofia naturală, la rândul ei, este reductibilă la Lumina supremă deoarece raţiunile formale din materie (obiectul Fizicii), din suflet (obiectul Matematicii) şi din înţelepciunea divină (obiectul Metafizicii) pot fi cercetate în trei chipuri: prin *raportul proporţiei, efectul cauzalităţii* şi prin *mediul unirii.* Astfel, raportul proporţiei înseamnă faptul că raţiunile formale din materie sunt mediatori între raţiunile seminale şi cele ideale, ceea ce reduce Filosofia naturală la sensul alegoric al Sripturii. Efectul cauzalităţii este faptul de a cunoaşte că generarea corpurilor nu se poate produce decât prin mijlocirea corpurilor supracereşti, care sunt cauze intermediare între Dumnezeu şi lume[267]. Acest lucru reduce Filosofia naturală la sensul moral

[266] Bonaventura, *Op. cit.,* cap. 18 (Ed. cit., p. 85). Bonaventura adoptă poziţia augustiniană despre limbaj, conform căreia cuvintele sunt lucruri materiale care nu au, în sine, capacitatea de a vehicula idei. Ele au un rol numai de *mediu* prin care în sufletul ascultătorului se actualizează, într-o măsură potrivită cu reaua sau buna sa pornire, adevărul deja existent acolo, tot aşa cum *lumina* este numai *mediul* prin care vedem, fără să fie ea însăşi conţinătoarea informaţiei sensibile (V. Augustin, *De magistro,* cap. XI-XIV). În acest sens limbajul este un *mediu* alcătuit prin intenţia vorbitorului, menit a „trezi" sau conştientiza, în mintea ascultătorului, *adevărul interior,* de natură divină. Ceea ce corespunde, în argumentaţia lui Bonaventura, unui sens mistic sau anagogic al discursului.

[267] Bonaventura, deşi franciscan, pare să utilizeze, în acest punct, vocabularul doctrinei cauzelor intermediare. Deşi în disputa generată de criza pariziană a anilor 1270 el încearcă să se opună oricărei idei de mediere între lume şi Dumnezeu (Cf. Alexander Baumgarten, „Postfaţă" la Aristotel, Plotin ..., *Despre eternitatea lumii,* Editura Iri, Bucureşti, 1999, pp. 285–287), acest fragment din tratatul *Despre reducerea artelor la*

al Scripturii. În al treilea rând, raţiunile formale pot fi cercetate în raport cu mediul unirii, ceea ce înseamnă că există o umoare mediatoare, un spirit mediator şi o căldură mediatoare care pregătesc materia pentru a primi viaţă de la suflet. În acest fel înţelepciunea divină, ca sens anagogic al Luminii superioare, întemeiază filosofia naturală.

A treia lumină interioară, cea a filosofiei morale, se reduce la Lumina supremă conform aceloraşi trei sensuri. În sens alegoric, adică cel privitor la credinţă, filosofia morală se reduce la *rectitudinea voinţei* ca mijloc perfect între extreme. Dar rectitudinea supremă este în Dumnezeu şi trebuie deci să credem că *drept* în sens absolut este Cel revelat. În sensul moral al luminii supreme, filosofia morală se reduce la Teologie prin faptul că sursa primă a reperelor *dreptăţii* este Dreptul divin, care conţine *preceptele necesare, îndrumările mântuitoare* şi *sfaturile desăvârşite*. În sensul anagogic, filosofia morală este cea care cercetează ceea ce este drept ca *verticalitate,* indicând sensul unirii sufletului cu Dumnezeu[268].

Concluzia tratatului este de asemenea semnificativă pentru întregirea modelului triadic (construit pe conceptul Sfintei Treimi) al ştiinţelor:

„Acesta este rostul tuturor ştiinţelor, ca în toate să fie edificată credinţa (...), să se formeze bunele obiceiuri, să fie împărţite bucuriile care îşi au locul în unirea mirelui şi a miresei (...), şi în consecinţă fiecare iluminare ce coboară de sus şi fără de care întreaga cunoaştere este zadarnică, deoarece niciodată nu se poate ajunge la Fiul decât prin Spiritul Sfânt, care ne învaţă tot adevărul".

Cu alte cuvinte, cercul se închide aici: lumina supremă, cea împărţită sub forma „artelor", este Spiritul Sfânt, a treia persoană a Sfintei Treimi.

teologie spune explicit: *„generarea nu se poate realiza în materia generabilă decât cu sprijinul corpurilor supracereşti, care sunt în afara generării şi coruperii, adică soarele, luna şi stelele"* (Cf. *Op. cit.*, cap. 21). Totuşi, Bonaventura numeşte soarele „Hristos", luna „Fecioara Maria" iar stelele „Sfinţi", de unde se vede că este dispus să accepte o variantă simbolică şi nu cauzală pentru interpretarea cerului sensibil. Fragmentul ar conţine, astfel, urme ale implicării lui Bonaventura în polemica eternităţii lumii şi implicit ar constitui un argument pentru datarea lui la 1269, în acord cu ediţia Quaracchi.

[268] Ideea verticalităţii nu reprezintă aici o simplă speculaţie spaţială; ea trebuie legată de ontologia augustiniană a ierarhiei creaţiei, unde verticalitatea, echivalentă cu dreptatea, semnifică sensul natural al dinamicii sufletului, fiinţele superioare fiind situate „conform dreptăţii" mai sus decât cele inferioare.

16. SCOLASTICA TÂRZIE

Efortul lui Toma din Aquino de a stabili o punte între credinţă şi raţiune nu a avut un efect vizibil în atmosfera intelectuală a vremii. După moartea sa, disputa devine şi mai radicală, conflictul dintre Universitate şi Biserică luând uneori proporţii hilare. În 1277 episcopul Étienne Tempier al Parisului, la recomandarea Papei Ioan al XXI-lea (cunoscut şi ca Petrus Hispanus), alcătuieşte acea listă cu 219 teze condamnate, îndreptată împotriva averroiştilor, o parte dintre ele vizând însă indirect şi consecinţe ale doctrinei tomiste. Astfel se ajunge la o delimitare mai accentuată a şcolilor de gândire. Cele trei tabere care intraseră în conflict, dominicanii (tomismul), averroiştii (cu Ioan de Jandun) şi franciscanii (Duns Scottus, William Ockham) se individualizează acum mai puternic şi devin *şcoli* rivale. Filosofia şi teologia ajung la o indiferenţă şi neîncredere reciprocă. Teoria dublului adevăr cunoaşte o particularizare în doctrina nominalistului franciscan William Ockham, pentru care numai faptele singulare sunt reale, coerenţa lor neputând fi nici calculată nici dovedită raţional, ci doar experimentată. Orice colaborare cu raţiunea speculativă este respinsă ca imposibilă, indezirabilă şi neteologică. Aproape o mie de ani de efort scolastic dedicat unificării raţiunii cu credinţa este acum uitat; se petrecea, în

fond, amurgul Scolasticii medievale. În acest sens, sfârşitul Evului mediu înseamnă abandonarea treptată a conlucrării între credinţă şi raţiune. Filosofia începe să fie cultivată ca atare, uneori chiar în contradicţie cu adevărurile credinţei creştine. Acest divorţ a însemnat naşterea filosofiei moderne, fiind accentuat prin Francis Bacon şi René Descartes şi definitivat la sfârşitul secolului al XVII-lea.

Cel mai de seamă reprezentant al acestei perioade a fost William Ockham (1280–1349/50).

17. WILLIAM OCKHAM

17.1. Viaţa şi Opera

William Ockham, călugăr franciscan, a fost considerat de-a lungul vremii drept reprezentantul cel mai calificat al nominalismului. S-a născut în jurul anului 1288, în localitatea Ockham din Surrey, Anglia. Nu se ştie mai nimic despre familia şi starea sa socială. Înainte de a împlini paisprezece ani a intrat în ordinul franciscanilor iar anul 1305/6 îl găseşte la o mănăstire din Londra, unde beneficiază de o educaţie sistematică, influenţată de ideile şi textele care circulau între Oxford şi Paris. În 1310 începe să studieze teologia iar apoi pleacă la Oxford pentru câţiva ani (1317–1321), principalele lui preocupări îndreptându-se spre textele lui Henri din Gand, Giles din Roma şi Duns Scotus.

În 1321 este numit lector în filosofie la o şcoală Franciscană, probabil chiar la Londra, până în 1324, aceasta fiind perioada cea mai fertilă a activităţii sale. Tot acum începe să suporte atacuri din partea unor maeştri ai vremii (Walter Chatton, John of Reading), acesta din urmă acuzându-l chiar la curtea papală pentru învăţături false şi eretice.

În 1324 pleacă la Avignon, centrul vieţii eclesiale din Franţa, pentru alţi patru ani, în care a avut acces la disputele şi predicile curente, în

timpul liber trebuind să răspundă inchizitorilor trimişi să chestioneze ortodoxia textelor sale (mai ales *Comentariul la sentinţe*). Lucru dificil, având în vedere că doctorii francezi erau dominicani tomişti.

În ultimii ani ai vieţii (1329–1347) Ockham se află la München, atras, ca şi alţi scolastici, de curtea imperială şi de faptul că locul adăpostea mai mulţi dizidenţi. În rest, oraşul nu era un centru important de învăţătură, ceea ce i-a permis lui Ockham să redacteze, în linişte, textele sale politice şi antipapale, axate pe ideea că instituţia catolică este atrasă în erezie prin practica îmbogăţirii.

Scrierile sale politice au jucat un rol important în discuţiile despre relaţia dintre Biserică şi stat. Cele mai influente în epocă au fost însă gândirea sa filosofică şi teologică. Tradiţional, i se atribuie iniţierea curentului nominalist *oxfordian*, deşi în ultimii ani această teză este infirmată, considerându-se că nominalismul nu a fost niciodată un curent atât de dominant[269] în Oxford: în paralel, erau extrem de active un curent augustinian şi unul *realist,* cu care reprezentanţii nominalismului au avut multe dispute. Ockhamismul s-a infiltrat însă mult mai sistematic la Paris, unde chiar reprezentanţii augustinianismului îi adoptau filosofia naturală.

În secolul al XV-lea are loc o renaştere a şcolilor scolastice de gândire, odată cu divizarea facultăţilor după două curente majore: *via antiqua* (pregătire filosofică bazată pe comentariile aristotelice ale lui Albert cel Mare şi Toma din Aquino), respectiv *via moderna* (pregătire bazată pe comentariile lui Ockham, Buridan, Marsilius din Inghen). Ockham a fost astfel asimilat de către cei care îşi asumau „calea modernă" în învăţământ, devenind o autoritate incontestabilă pentru nominaliştii din Paris şi pentru mai toate universităţile din Germania.

Lucrările lui Ockham se clasifică de obicei în două mari grupuri[270]: *scrieri academice* (filosofice şi teologice), respectiv *scrieri politice*. Din prima categorie fac parte **lucrările de logică**: *Summa Logicae*

[269] William J.Courtenay, "The Academic and Intellectual Worlds of Ockham", în Paul Vincent Spade (Editor), *Cambridge Companion to Ockham,* Cambridge University Press, 1999, p. 27. De asemenea, acelaşi autor mai atrage atenţia asupra faptului că, până în secolul XV, nici măcar nu a existat o Şcoală nominalistă sau ockhamistă. Ea a fost „creată" artificial şi retroactiv pentru autolegitimare, prin utilizarea numelor unor Abélard, Ockham şi alţii. Vezi W.J.Courtenay, „Was there an Ockhamist School?", publicat în *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages,* edited by M.J.F.M. Hoenen, J.H. Josef Schneider and Georg Wieland, E.J.Brill, Leiden, Köln, 1995.

[270] După Paul Vincent Spade (Ed.), *Cambridge Companion to Ockham,* ed. cit., pp. 4–11.

(„Compendiu de logică“, 1323); *Expositio in libros artis logicae, prooemium et expositio in librum Porphyrii de Praedicabilibus* („Expunere a cărţilor despre arta logicii, Prolog şi expunere a Isagogei lui Porfir“); *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis* („Expunere a Categoriilor lui Aristotel“); *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* („Expunere a cărţii Despre Interpretare a lui Aristotel“); *Tractatus de praedestinatione et de praescientia dei respectu futurorum contingentium* („Tratat despre predestinare şi despre preştiinţa lui Dumnezeu cu privire la viitorii contingenţi“)[271]; *Expositio super libros Elenchorum* („Expunere a Respingerilor Sofistice“); *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* („Expunere a Fizicii lui Aristotel“, 1322–24); *Brevis summa libri Physicorum* („Scurt compendiu al Fizicii“, 1322–23); *Summula philosophiae naturalis* („Mic compendiu asupra filosofiei naturale“, 1319–21); *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis* („Probleme asupra cărţilor despre fizică ale lui Aristotel“, 1324).

Tot în categoria scrierilor academice se înscriu tratatele **teologice**: *In libros Sententiarum* („Comentariu asupra Sentinţelor“ lui Petrus Lombardus, text ce reprezintă parcurgerea, de către Ockham, a unei serii obligatorii de lecturi asupra cărţii lui Lombardus, necesare pentru obţinerea diplomei în teologie); *De necessitate caritatis* („Despre nevoia de caritate“); *Utrum anima sit subiectum scientiae* („Dacă sufletul este subiect al Ştiinţei“); *De aeternitate mundi* („Despre eternitatea lumii“); *De causalitate finis* sau *De fine* („Despre cauzalitatea finală“); *De intellectu agente* („Despre intelectul agent“); *Quodlibeta septem* („Şapte chestiuni“); *Tractatus de quantitate* („Tratat despre cantitate“, 1323/4); *De corpore Christi* („Despre trupul lui Hristos“, 1323/4).

Scrierile politice (unele cu caracter antipapal) includ: *Octo quaestiones de potestate papae* („Opt întrebări despre autoritatea papală“, 1340–41); *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa* („Dacă poate guvernatorul să se folosească de bunurile Bisericii pentru război, chiar dacă Papa se opune“, 1338); *Tractatus contra Ioannem* („Tratat împotriva [Papei] Ioan [al XXII-lea]“, 1335); *Tractatus contra Beneditum* („Tratat împotriva [papei] Benedict [XII]“, 1337); *De imperatorum et pontificum potestate* („Despre puterea împăraţilor şi pontifilor“, 1346); *Dialogus* („Dialogul“, 1338–46), *Breviloquium de principatu tyrannico* („Scurt tratat asupra puterii tiranice“, după 1334).

[271] Aceste texte (mai puţin primul) au fost publicate în anul 1496 sub titlul *Summa aurea* („Compendiul de aur“).

17.2. Principiul economiei gândirii şi universaliile

Am putea înţelege atât teoria lui Ockham despre universalii cât şi doctrina sa în general pornind de la două principii-pilot[272]. Primul este unul teologic şi reprezintă un efect al doctrinei creaţiei. Cum spuneam, una din consecinţele principale ale Condamnării din 1277 a fost renunţarea la problema *intermedierii*. Cerul inteligibil nu mai este înţeles ca o succesiune de cauze intermediare şi astfel se instaurează, odată cu nominalismul, o *distanţă* între Dumnezeu şi natură, un „gol" care nu mai poate fi recuperat nici prin apelul la universalii, nici la sferele lui Aristotel. Dumnezeu este omnipotent în mod *necondiţionat* şi *nemijlocit* astfel încât poate interveni în orice moment şi loc. În acest sens, Condamnarea episcopului Tempier face posibilă o nouă emfază asupra puterii absolute a lui Dumnezeu.

Cel de-al doilea este principiul „Briciului" lui Ockham"[273], conform căruia nu trebuie să multiplicăm entităţile mai mult decât este necesar. Acesta este în primul rând un principiu de economie a gândirii şi el conduce direct la nominalismul ockhamian, conform căruia se poate respinge orice principiu realist în explicarea lucrurilor, singurele realităţi acceptate fiind *substanţele* individuale şi *calităţile* individuale. Nu există în realitate nimic „comun" indivizilor. De altfel, Ockham nu respinge numai realitatea universaliilor cum ar fi genurile sau speciile ci, împreună cu ele, toate „realităţile" care fuseseră desemnate prin categoriile aristotelice (cum spuneam, în afară de substanţa primă şi calitate).

La acestea două, la substanţă şi calitate, se pot reduce toate celelalte. Nu există nici genuri sau specii, nici „naturi comune" ca la Duns Scottus, ci numai şi numai unitatea numerică a individului, distincţia *reală* fiind cea între două lucruri (*res*) care pot exista *separat* (şi aceasta numai

[272] În lucrarea *De principiis theologiae* (L. Baudry, ed., *Le Tractatus de principiis theologiae attribuée a G. d'Occam*, Paris, Vrin, 1936), scrisă înainte de 1350, atribuită lui Ockham dar cel mai probabil inautentică, există o expunere a doctrinei ockhamiene din prisma acestor două principii: primul, abandonarea problemei intermedierii şi al doilea, aşa-numitul „brici al lui Ockham". Ele pot constitui şi azi punctele de sprijin esenţiale în înţelegerea doctrinei lui William Ockham. Această metodă de abordare aparţine lui Paul Vincent Spade, în lucrarea: *A Survey on Mediaeval Philosophy*, ediţie on-line: [url=htp://pvspade.com]

[273] Ockham nu enunţă nicăieri principiul briciului în această formă. De fapt, formulări similare se pot găsi şi la Duns Scottus.

prin puterea lui Dumnezeu). Cu aceasta, prin intermediul unui principiu cum este cel al „briciului", se ajunge direct la ceea ce dorise, de altfel, şi Toma din Aquino atunci când intrase în dispută cu averroiştii. Deosebirea este că Toma încercase să ajungă la această concluzie *din interiorul* peripatetismului (adică păstrând teoriile despre cauzele intermediare), în timp ce Ockham ajunge direct, eliminând obstacolele (de bună seamă, Condamnarea din 1277 fusese un precedent favorabil în acest sens).

În conformitate cu aceste principii, lumea este alcătuită dintr-un număr de indivizi izolaţi care nu au nimic în comun (şi Ockham afirmă aceasta cu convingerea că respectă cuvântul lui Aristotel). Din moment ce realiştii eşuaseră în identificarea unui concept substanţial comun despre Dumnezeu şi despre indivizi, deoarece universaliile totuşi nu se aplică indivizilor (cum fusese cazul la Toma în *De ente et essentia,* de exemplu, cu conceptul de *esenţă*), înseamnă că nu trebuie să evităm situaţia, mult mai la îndemână, conform căreia *chiar nu avem* un concept comun pentru Dumnezeu şi indivizi, dar nici pentru toţi indivizii la un loc. Pentru Ockham este mult mai verosimil un concept care, din aceleaşi motive de ireductibilitate, nu se aplică decât fiecărui individ în parte. Fiecare individ sau natură este un *ce,* este *deja* individuat, deci nu se justifică să-i căutăm un principiu de individuare. Ar fi un efort inutil.

Ceea ce trebuie să explicăm nu este *individul,* ci conceptul universal. Este o inversiune totală: realiştii porneau de la universal şi considerau necesară explicarea unui „mirabil" care era individualul; odată cu Ockham pornim de la individual iar ceea ce rămâne de explicat (ca „mirabil") este tocmai *universalul*. Cum s-ar putea explica aşa ceva, din moment ce singura realitate este cea a individualului?

Ockham consideră că, dacă au vreo realitate, termenii universali sunt în orice caz *cuvinte* sau *nume*. Aici trebuie căutată soluţia şi pentru aceasta trebuie să ştim în ce constă limbajul. În *Summa Logicae*, partea I[274], Ockham îşi exprimă poziţia sa definitivă faţă de universalii după ce elaborează în prealabil teoria sa despre termenii orali, scrişi şi mentali, conform căreia universaliile nu ar fi decât nişte nume vorbite sau scrise care stau pentru termeni mentali.

[274] Ediţia în limba română este parţială, cuprinzând o selecţie cu cele mai importante fragmente: William Ockham, *Despre universalii,* ediţie bilingvă, traducere din limba latină de Alexander Baumgarten, comentarii, note şi studiu de Simona Vucu, Editura Polirom, Iaşi, 2004. Acelaşi volum cuprinde şi fragmente din comentariul lui Ockham la *Isagoga* lui Porfir.

17.3. Logica și semantica. Teoria despre limbajul mental

Ockham este unul din gânditorii medievali cei mai importanți din punctul de vedere al dezvoltării logicii, fiind un reprezentant proeminent al tradiției „dialectice“, alături de Boethius, Abélard, Duns Scotus. Scopul logicii este acela de a oferi un instrument pentru discurs (fiind o *scientia sermocinalis* — știință a discursului), folosindu-se de silogism, ale cărui părți, propozițiile și termenii, sunt analizate în *Summa Logicae* pe larg, în manieră aristotelică.

17.3.1. Termenii mentali: semnificația și conotația

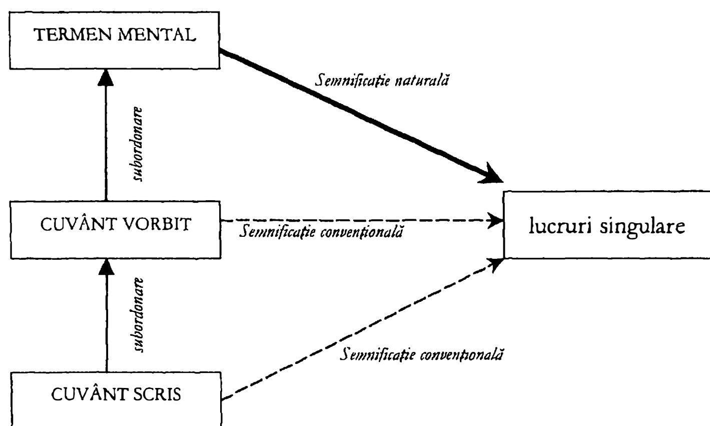
Trebuie știut înainte de toate că termenii sunt de două feluri: *categorematici* (cu semnificație) și *sincategorematici* (fără semnificație). Rolul termenilor sincategorematici este doar de a *altera* semnificația celor dintâi, fiind simple „cuvinte logice“, îndeplinind funcția unor *constante*. Această distincție este una selectivă; ceea ce ne interesează din acest moment sunt termenii categorematici, adică cei care se referă la *ceva*.

Termenii categorematici au o semnificație fixă și definită prin „verificare“, adică prin posibilitatea oricărui termen de a fi predicat despre un lucru sau despre pronumele lui, într-o propoziție singulară afirmativă, cu ajutorul copulei „este“ sau „poate fi“; de exemplu, termenul „atlet“ îl poate semnifica chiar și pe Socrate, în măsura în care Socrate *poate fi (potest esse)* atlet la un moment dat. Sensul acestei precizări este acela că termenii categorematici au sens dacă numesc un *individ*, indiferent sub ce însușiri ale sale. Mai mult, observăm că indivizii nu sunt numiți numai prin numele proprii (cum ar fi „Socrate“), ci prin orice termen care poate fi predicat despre ei. Aceasta înseamnă că semnificația termenilor este *întotdeauna* o substanță individuală. Propoziția: „Socrate este atlet“ nu operează o legătură între două entități ci stabilește că numele „atlet“, în acest caz, stă pentru Socrate. Astfel, distincția între termeni categorematici și sincategorematici are o legătură strânsă cu teoria semnificației a lui Ockham.

Dar să revenim. Întrebarea inițială era :„De ce (și cum) au termenii semnificație?“ Care este temeiul faptului că, atunci când pronunțăm sau scriem un cuvânt, el face referire la ceva? Ce este, în primul rând, semnificația?

Teoria semantică a lui Ockham porneşte de la distincţia aristotelic-boethiană între trei niveluri ale discursului: scris, vorbit şi mental. În vreme ce primele două sunt convenţionale şi perceptibile (*materiale*), limbajul mental este unul intern, imperceptibil şi cu *semnificaţie naturală*. Astfel încât, limbajele scris şi vorbit, având un caracter convenţional, nu sunt universale semantic (nu au aceeaşi semnificaţie în orice context), în ciuda accesibilităţii lor senzoriale, a faptului că sunt „auzite". Condiţia de universalitate este îndeplinită de *limbajul mental* care, chiar dacă pare „ascuns" (imperceptibil), este identic organizat la toate fiinţele umane. El e cel care dă sensul oricărui discurs şi el constituie temeiul semantic al celorlalte două.

Cu alte cuvinte, faptul că termenii vorbiţi şi scrişi nu au semnificaţie naturală înseamnă că ei nu se referă la lucruri ci la *termenii mentali*. Aceştia din urmă sunt cei care se referă *în mod natural* la lucrurile exterioare (individuale).



Limbajul mental este cel care are, deci, semnificaţie. În mintea noastră există „semne" ale lucrurilor exterioare, semnificaţia fiind relaţia dintre aceste semne şi lucruri. Cuvintele scrise şi vorbite îşi au semnificaţia în mod indirect, prin intermediul limbajului mental, cu care sunt în mod convenţional asociate printr-o relaţie de „subordonare". În acest fel, semnificaţiile convenţionale ale tuturor cuvintelor se întemeiază pe semnificaţia *naturală* a termenilor mentali.

Acest lucru înseamnă că între limbajul vorbit (respectiv scris) şi cel mental trebuie să existe o relaţie de corespondenţă structurală, astfel încât

„subordonarea“ să aibă loc într-un mod care să justifice semnificaţia convenţională a limbajului vorbit. Există, după Ockham, un echivalent mental pentru toate părţile componente ale limbajului vorbit, chiar şi pentru termenii sincategorematici. Singurele excepţii sunt termenii care nu îndeplinesc nici o funcţie semantică şi deci nu au putut fi introduşi în minte pe cale naturală. Este cazul silabelor, terminaţiilor pentru acordul în gen, etc. Acestea au doar un rol estetic pentru limbajul scris şi vorbit, sunt un fel de „îmbrăcăminte“ a limbajului mental. Cu aceste excepţii, însă, izomorfismul este perfect. Desigur, limbajul vorbit conţine alterări, amplificări, cutume, fapt ce cauzează ambiguităţi şi probleme false. De aceea este necesară reducerea oricărui enunţ din limbajul scris şi vorbit la unităţi structurale ale limbajului mental, în vederea rezolvării problemelor şi mai ales pentru eliminarea problemelor false. Această reducere are loc în funcţie de anumite reguli, pe care Ockham le stabileşte în teoria sa semantică. Primul element constitutiv al oricărui limbaj este semnificaţia.

Semnificaţia primară. Elementele structurale, însă, ale limbajului mental, sunt termenii categorematici, iar semnificaţia lor primară este dată de relaţia cu fiecare obiect particular căruia i se pot asocia: „cal“ semnifică în mod prim *orice cal singular,* „alb“ semnifică în mod prim *orice alb singular,* etc (Ockham admite realitatea calităţilor singulare). În privinţa termenilor generali, semnificaţia primară este o relaţie între un concept şi mai multe obiecte singulare; Ockham fiind nominalist, nu admitea realităţi universale, astfel încât termenii generali nu sunt decât termeni cu referinţă multiplă.

Semnificaţia termenilor mentali este aceeaşi, indiferent dacă obiectele corespondente există în prezent, în viitor sau în trecut. Mai mult, acestea pot fi şi *obiecte posibile (possibilia).* Singura condiţie este ca ele să fie considerate ca obiecte *individuale,* nu universalii.

Conotaţia. În afară de semnificaţia lor primară, termenii mai au şi *conotaţie.* Este vorba despre semnificaţii secundare ce apar în mintea noastră, chiar dacă, atunci când fac parte dintr-o propoziţie vorbită sau scrisă, această semnificaţie secundă nu este luată în considerare. De exemplu, cuvântul „călăreţ“ va semnifica întotdeauna un călăreţ dar, ca termen mental, el mai actualizează în minte şi noţiunea de „cal“. Aceasta este conotaţia.

Conotaţia este numai mentală, iar lista exemplelor e virtual infinită, căci orice termen poate conota lucruri foarte multe. Cuvântul „tată“ conotă noţiunea de „fiu“; „intelect“ poate conota „Dumnezeu“, etc. În

majoritatea cazurilor însă, ceea ce conotă un termen nu există neapărat în realitate: termenul mental „corp" conotă şi noţiunea de „spaţiu", dar spaţiul nu există *decât* ca şi conotaţie a termenului „corp". Astfel, din punct de vedere ontologic, teoria conotaţiei are un rol simplificator, de reducere a realităţilor: conceptele de relaţie, de calitate, de posesiune, etc (în fond, tot ceea ce este subsumabil listei aristotelice a categoriilor, cu excepţia calităţii) fiind conotative, pot fi acceptate fără a trebui să adăugăm ontologiei entităţi speciale care să le corespundă, cum ar cere realiştii riguroşi.

17.3.2. Termenii într-o propoziţie. Supoziţia

Semnificaţia este o relaţie *mentală* între limbaj şi lume, având caracter natural: obiectele pe care le întâlnim produc termeni mentali absoluţi. Termenii mentali sunt astfel relaţionaţi cu lucrurile exterioare şi de aceea pot funcţiona ca subiect sau predicat într-o propoziţie.

Un termen oarecare din limbaj, folosit separat, are *semnificaţie*. Dar, dacă este folosit *într-o propoziţie* (ca subiect sau ca predicat), termenul dobândeşte o nouă proprietate semantică, datorită funcţiilor referenţiale specifice contextului propoziţional. În propoziţie, relaţia termenului cu lucrurile se numeşte supoziţie[275] (*suppositio*), deoarece într-o propoziţie termenii nu semnifică ci „stau" pentru un alt termen. Ei nu stau însă întotdeauna numai pentru un termen mental ci, uneori, pot sta pentru alţi termeni vorbiţi sau scrişi sau chiar pentru termeni generali, cum sunt genurile şi speciile, aceştia din urmă fiind tot mentali dar fără semnificaţie. Astfel,

[275] Unele din traducerile existente în limba română au acreditat şi varianta *supleanţă* în loc de supoziţie (pentru *suppositio*), de exemplu Anton Dumitriu (*Istoria logicii*, vol. II, Editura Tehnică. Bucureşti, 1995, p. 141) sau Ilie şi Margareta Gyurcsik (traducătorii volumului lui Alain de Libera, *Cearta universaliilor*, Editura Amarcord, Timişoara, 1998). Traducerea prin *supoziţie* a fost preferată de Ileana Stănescu (traducătoarea volumului lui Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995) şi de Alexander Baumgarten, traducătorul volumului William Ockham, *Despre universalii*, ediţia citată. Pentru argumente pro şi contra fiecărei variante, vezi Simona Vucu, „Notă introductivă" la William Ockham ,op. cit., pp. 6–7. Din motivul simplu al valorii mnemotehnice a corespondenţei lexicale am optat aici pentru a doua variantă (*supoziţie*).

a) mai întâi, termenii unei propoziţii pot sta pentru ceea ce semnifică ei în mod obişnuit şi natural, adică pentru indivizi; în acest caz, supoziţia este identică cu semnificaţia şi se numeşte *supoziţie personală (suppositio personalis)*;

b) în al doilea rând, un termen propoziţional poate sta pentru un alt termen, mental, căruia îi este subordonat, adică pentru genuri şi specii; de exemplu, în propoziţia „Asinul este o specie", termenul „asin" stă pentru conceptul de *asin(itate),* nu pentru un asin particular. În acest caz, avem *supoziţie simplă (suppositio simplex)*;

c) în al treilea caz, un termen propoziţional poate sta pentru un alt termen, sau pentru el însuşi, ca şi în cazul citării sau autoreferenţialităţii. În acest caz termenul nu mai semnifică nici lucruri particulare, nici concepte generale, ci termeni din limbajul scris şi vorbit. Este *supoziţia materială (suppositio materialis).*

Diferenţa dintre semnificaţie şi supoziţie este evidentă. Dacă în primul caz, al supoziţiei personale, între supoziţie şi semnificaţie există identitate, în cazurile ulterioare (supoziţia simplă şi materială) termenul conţine o supoziţie pentru ceva în plus, pe care nu-l şi semnifică. Astfel contextul propoziţional afectează întotdeauna, într-un fel sau altul, referinţa subiectului şi predicatului.

17.3.3. Teoria propoziţiilor şi condiţiile de adevăr

Tot ceea ce s-a spus despre termeni rămâne valabil şi despre propoziţii, astfel încât vom avea nu numai termeni mentali, ci şi *propoziţii mentale.* Supoziţa nu se găseşte numai la nivelul limbajului scris sau vorbit, ci şi la nivel mental, de unde rezultă că este posibilă o ambiguitate semantică mentală; prin urmare nu numai limbajul convenţional, ci şi cel *natural* poate crea dificultăţi, el nefiind *semantic pur. Conotaţia,* la rândul ei, nu este un rezultat al convenţiilor, ci un fenomen *natural.*

Ockham stabileşte şi o serie de condiţii de adevăr pentru propoziţii, în funcţie de supoziţia termenilor. Propoziţiile categorice conţin întotdeauna un subiect, un predicat şi o copulă, mai multe propoziţii categorice putând compune împreună o propoziţie moleculară. O propoziţie categorică este adevărată dacă subiectul şi predicatul conţin supoziţii *pentru unul şi acelaşi lucru.* Oricare ar fi forma propoziţiei se poate spune că:

a) o propoziţie particular afirmativă (de exemplu: „Unii oameni sunt animale") este adevărată dacă subiectul şi predicatul au cel puţin o supoziţie în comun; în caz contrar, ea este falsă.

b) propoziţiile universal afirmative (de exemplu: „Toţi oamenii sunt animale") sunt adevărate dacă predicatul conţine toate supoziţiile pe care le conţine şi subiectul.

Astfel, condiţiile de adevăr conţin, prin intermediul teoriei supoziţiilor, o angajare existenţială importantă. Acest lucru a condus la o interpretare extrem de interesantă a propoziţiilor modale şi temporale. De exemplu, în propoziţia „Unele lucruri albe vor fi negre", Ockham consideră că supoziţia predicatului „negre" nu stă şi pentru lucrurile care *sunt acum negre*, ci numai pentru cele care vor fi negre în viitor. În acest fel, cei doi termeni supoziţionează[276] *mai mult* decât semnifică. Acest tip de interpretare va fi abandonat de Buridan şi alţi contemporani. Oricum, explicaţia acestor distincţii este intenţia lui Ockham de a reduce cât mai mult posibil termenii la semnificaţii elementare.

Un alt exemplu de asemenea reducere este teoria despre propoziţiile complexe sau moleculare. Toate acestea trebuie despărţite în propoziţiile elementare (categorice) care le compun, de a căror valoare de adevăr depinde propoziţia iniţială. Analiza propoziţiilor complexe merge până acolo încât propoziţii ca „Socrate este alb" să fie considerate propoziţii *de formă elementară dar echivalente cu propoziţii complexe*. Termenii calitativi cum este „alb" sunt problematici din punctul de vedere al chestiunii universaliilor. Cuvântul „alb" nu trebuie luat ca desemnând o proprietate generală (atribuită lui Socrate), deoarece aceasta ar atrage după sine nevoia unei opţiuni ontologice despre „universalii" şi despre raportul dintre individual şi general. Nominalismul consecvent ockhamian mizează pe posibilitatea de a reduce toţi termenii la termeni simpli, cu *semnificaţie particulară*. Este destul, consideră Ockham, să despărţim propoziţia „Socrate este alb" în două propoziţii simple numite *exponenţi*: „Socrate există" şi „Socrate are o albitate". În acest fel, nici unul din termeni nu mai este general, fiecare se referă la un particular în mod explicit. Nu mai este

[276] În cazul utilizării verbale a termenului „supoziţie" suntem nevoiţi să inventăm acest barbarism. S-ar justifica, deci, opţiunea traducerii lui *suppositio* prin *supleanţă*, pentru ca în utilizarea verbală să apară *a suplini*. Rămânerea la varianta „supoziţie" necesită apelul la perifraze. Am putea spune, deci, în loc de „supoziţionează": „stă pentru" sau „suplineşte".

nevoie de nici o altă entitate, în afara referenţilor singulari ai termenilor categorematici, pentru o înţelegere adecvată a propoziţiilor.

17.4. Problema universaliilor

Aparatul semantic descris, extrem de complex, este în măsură să-i ofere lui Ockham un temei adecvat pentru simplificarea angajamentelor ontologice ale discursului şi, în consecinţă, pentru formularea unor răspunsuri noi la probleme filosofice tradiţionale cum ar fi cea a universaliilor. Ockham consideră că genurile şi speciile sunt *concepte*, sau, în termenii semanticii sale, *semne naturale* aflate în intelect. Generalitatea lor nu implică nici o corespondenţă reală, fiind numai o caracteristică semantică. Orice concept general este o ocurenţă mentală ce semnifică mai multe *entităţi singulare.*

Problema universaliilor provine din clasificarea aristotelică a substanţelor şi accidentelor în *universale* şi *particulare*[277]. În acest sens, prin *universalii* se înţelege „ceea ce poate fi predicat despre mai multe lucruri"[278], adică tocmai substanţele şi accidentele universale. În interpretare boethiană, problema se formulează explicit ontologic: dacă universaliile *subzistă,* adică dacă au realitate independentă.

În primul sens, aristotelic, Ockham este de acord că există *termeni* care se pot predica despre mai multe lucruri. El admite deci existenţa universaliilor ca termeni. Poziţia sa nominalistă reiese însă şi din al doilea sens al problemei, cel care vizează „subzistenţa" universaliilor: au termenii generali o semnificaţie reală sau nu? Ockham va răspunde că termenii generali nu semnifică nimic, deci universaliile nu subzistă.

În oricare din formulări, problema implică luarea în discuţie şi a „accidentelor universale", adică a determinaţiilor generalizabile sub cele

[277] De fapt, Aristotel distinge între *realităţi* care „se enunţă" (universale) şi realităţi care „nu se enunţă" (particulare) — v. *Categorii,* 1a-1b (cap. 2). Porfir le va numi „substanţe (respectiv accidente) *universale*" şi „substanţe (respectiv accidente) *particulare*" — v. „Comentariile lui Porfir la Categoriile lui Aristotel prin întrebare şi răspuns", 12r, în: Porfir, Dexip, Ammonius, *Comentarii la Categoriile lui Aristotel, însoţite de textul comentat,* traducere, cuvânt înainte şi note de Constantin Noica, Editura Academiei, Bucureşti, 1968. Boethius va impune, la rândul său, termenii de *subzistenţi* (pentru substanţe) şi *nesubzistenţi* (pentru accidente).

[278] Este formularea lui Aristotel, în *Despre interpretare,* 17a 39–40.

nouă categorii (în afară de substanţă, care se opune accidentelor): dacă accidentele universale nu au o existenţă separată, care este statutul „albităţii", al „temporalităţii", „multului", etc.

a) În cazul termenilor ce desemnează *accidente* (universale, cum ar fi mărimea, calitatea, relaţia, locul, momentul, acţiunea, pasiunea, posesia, relaţia), avem de a face cu cuvinte ca „alb", „albitate", „socrateitate", „mărime", etc. Toate categoriile, în afară de calitate, sunt considerate de către Ockham ca simple abstracţii, fără corespondent în realitate.

Acelaşi tip de analiză se aplică tuturor termenilor categoriali (cu excepţia calităţii), chiar atunci când ei desemnează fenomene ale fizicii, de exemplu „schimbare", „generare", „moment", etc. De pildă, „generarea" este un termen de mişcare ce desemnează numai în mod aparent un fenomen. De fapt nu există nici un lucru individual numit „generare". Propoziţia „Generarea se petrece instantaneu" nu se referă la o relaţie între două realităţi, „generarea" şi „momentul", căci aceste realităţi nu există. Această propoziţie semnifică de fapt: „Când un lucru este generat, el nu este generat pe părţi, ci ca întreg, într-un interval de timp unic". Termenii ca „generare" sau „moment" nu sunt decât *pseudonume* ce acoperă mai multe lucruri particulare. De aceea, luaţi separat, aceşti termeni nu au o semnificaţie determinată, ea trebuie desprinsă din propoziţie, la fel ca în cazul termenilor conotativi. Aceste semnificaţii contextuale nu corespund unor *unităţi naturale* ale limbajului mental. Okham consideră aceşti termeni ca simple abstracţiuni ale minţii care nu se referă la nimic general ci tot la entităţile individuale pe care le determină. Căci, dacă am elimina toate substanţele, nici una din aceste determinaţii (relaţie, timp, loc, etc) nu ar continua să existe.

De un tratament diferit se bucură însă categoria de *calitate*. Ockham admite că „albul" (*calitatea*) subzistă ca realitate individuală. „Albitatea" nu este un „lucru general", dar, înţeleasă drept *calitate singulară*, rămâne un subzistent. Există mai multe lucruri albe, iar calitatea lor de a fi albe trebuie interpretată ca singulară de fiecare dată. Dispariţia tuturor lucrurilor albe nu ar atrage însă după sine dispariţia „albităţii", ca individual[279].

b) În cazul *substanţelor*, situaţia este asemănătoare. Aici se află de fapt miezul problemei universaliilor întrucât, dacă în tradiţie aristotelică,

[279] Faptul că Ockham nu anulează realitatea individuală a *calităţii* poate avea explicaţii teologice. Vom reveni asupra acestui aspect.

accidentele ar putea fi acceptate mai uşor ca având *numai* individualitate (albitatea lui Socrate fiind în acest caz acceptabilă ca diferită de albitatea lui Platon, tocmai pentru că determinaţiile accidentale nu subzistă), totuşi, *substanţele* trebuie considerate şi ca universale întrucât ele constituie *esenţa* speciilor. Specia era înţeleasă ca *temei ontologic* iar reificarea sa constituia o necesitate. Pentru Ockham nimic nu este mai simplu decât anularea corespondenţei în realitate a termenilor substanţiali universali. Altfel spus, „umanitate" nu înseamnă nimic altceva decât „om individual", între cei doi termeni existând o relaţie de *sinonimie*[280]. „Om anumit" şi „umanitate" se referă mereu la acelaşi lucru, astfel încât propoziţiile „Un om este o umanitate" sau „Umanitatea este un om" nu reprezintă decât tautologii.

c) Tot despre substanţe se afirmă, în manieră aristotelică, *diferenţele specifice* despre care se spune că sunt *necesare*, astfel că în terminologia clasică numele unei substanţe (ca specie) împrumuta şi conotaţia de „necesitate": Enunţul „Omul este raţional" trebuia înţeles de fapt „Omul este *în mod necesar* o fiinţă raţională", altminteri definiţia nu ar mai fi fost posibilă. Pentru Ockham, diferenţele specifice sau termenii medii au aceeaşi semnificaţie individuală ca şi substanţele. Predicatul „raţional" nu se enunţă despre *omul în general* ci se referă la toţi indivizii umani (conform supoziţiei personale).

Mai avem cazul unor enunţuri ca „Omul râde". Este vorba despre ceea ce Aristotel numea „propriu", adică acele determinaţii pe care le au *toţi* indivizii unei specii fără ca ele să indice totuşi o *esenţă*. Conform soluţiei lui Ockham, aici nu avem termeni generali, din moment ce nu se poate spune că toţi oamenii râd, nici că omul *ar trebui* să râdă. Ambiguitatea este dată de prezenţa *conotaţiei* în predicat, conform căreia „a râde" stă pentru „oricare om, exclusiv". Eliminând conotaţia, ne dăm seama că „a râde" exprimă o numai posibilitate pe care o are *oricare* om şi

[280] Şi Aristotel definea sinonimia ca identitate între nume (*onoma*) şi raţiunea de a fi (*logos tes ousias*), dar în sens ontologic, adică în sensul unei corespondenţe între *substanţa primă* (numele individualului, obţinut prin convenţie şi fixat ostensiv) şi *substanţa secundă* (numele speciei, obţinut prin generalizare şi fixat prin *definiţie*, aceasta din urmă fiind un enunţ ce descria *esenţa*, predicatul ei fiind termen mediu în silogism). Astfel, sensul sinonimiei aristotelice este stabilirea unei corespondenţe între *două* realităţi : *individualul* şi *esenţa* sa. La Ockham există o *singură* realitate, astfel că între *numele individual* („substanţa primă") şi *termenul general* („substanţa secundă") există un alt fel de sinonimie; ele desemnează acelaşi lucru, singurul real: *individualul*.

obţinem un enunţ care se referă la entităţi singulare, putând fi înlocuit cu „Un om râde" sau „Există anumite momente când anumiţi oameni râd".

d) Propoziţiile care conţin referiri la specii, în sens metalingvistic, ca în cazul „Omul este o specie" sunt tratate ca propoziţii cu termeni ce conţin *supoziţii* simple sau materiale. Propoziţia anterioară este adevărată numai dacă subiectul „omul" este luat ca *supoziţie simplă,* adică dacă el stă pentru un termen mental general, nu pentru un obiect real exterior. Dacă ar fi luat ca supoziţie personală, propoziţia ar fi falsă deoarece nu există oameni individuali care să poată fi identificaţi cu o specie. Pe de altă parte, predicatul „specie" este luat, la rândul lui, ca nume ce semnifică un *concept clasificator* (tot mental). Sensul enunţului „Omul este o specie" trebuie să fie dat în acest caz de *supoziţia simplă* a termenilor săi: „omul" semnifică „semnul mental *om*", iar „specie" semnifică *„concept mental de clasificare".* Astfel, propoziţia ar putea fi „tradusă" ca: „Semnul mental *om* este un concept de clasificare".

e) Strategia lui Ockham funcţionează şi în cazul judecăţilor de valoare cum ar fi „Omul este creatura cea mai sublimă". Acest enunţ s-ar putea respinge pur şi simplu ca fals, pe temeiul că indiferent de tipul de supoziţie atribuită subiectului, valoarea de adevăr a enunţului este falsul (acest tip de enunţ nu este adevărat decât dacă subiectul desemnează *specia* „om", în manieră aristotelică; altfel, el este fals deoarece nu se poate spune nici despre un om particular, nici despre un termen mental, nici despre un termen material că ar fi „cea mai sublimă creatură"). Totuşi, pentru a nu atenta la integritatea judecăţilor de valoare, Ockham propune descompunerea enunţurilor de acest tip în enunţuri cu termeni ce semnifică entităţi singulare. Astfel, enunţul în discuţie se poate analiza sub forma: „Orice om este o creatură mai sublimă decât orice altă creatură care nu este om".

În concluzie, orice termen general poate fi redus la un termen particular prin analiza semantică. Nu există termeni generali cu semnificaţie reală (deci nu există nici problema ontologică a universaliilor), ei fiind reductibili la termeni singulari, la rândul lor înţeleşi în funcţie de *supoziţie.*

Cum se poate constata, atât sistemul semantic cât şi nominalismul lui Ockham este întemeiat ontologic, în sensul axiomei că *numai fiinţele singulare sunt acceptate ca realităţi*. În acest sens, limbajul nu are sens decât dacă se referă la lucruri individuale care sunt *suficiente pentru întemeierea cunoaşterii*.

17.5. Metafizica nominalistă a lui Ockham

Există două teme fundamentale ale gândirii filosofice a lui Ockham, strâns legate de nominalismul său: a) respingerea existenţei universaliilor şi b) „reducţia ontologică“, adică programul său de eliminare a surplusului de entităţi dat de folosirea abuzivă a conceptelor (specii, genuri, categorii).

Prima dintre aceste teme a fost ilustrată îndeajuns prin expunerea teoriei semantice, unde s-a văzut că Ockham reduce categoriile ontologice la două: substanţa şi calitatea, înţelese însă nu ca realităţi generale ci ca individuali. Substanţa înseamnă pentru Ockham orice lucru particular (ceea ce era pentru Aristotel substanţa primă), iar calitatea desemnează orice însuşire calitativă a individualilor: albul este întotdeauna *albul unui lucru particular*.

Cea de-a doua temă, „reducţia ontologică“, vizează mai mult decât respingerea universaliilor, anume eliminarea tuturor tipurilor de entităţi nejustificabile ce pot fi insinuate de către discursul vorbit sau scris. Cele două teme au fost mereu considerate în strânsă legătură şi asociate celebrului principiu al „briciului lui Ockham“, un principiu metodologic de economie a gândirii care spune că „Entităţile nu trebuie multiplicate mai mult decât necesar“ (*non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem*).

17.5.1. „Briciul lui Ockham“

În tratatul *Despre principiile teologiei,* considerat multă vreme ca aparţinând lui Ockham dar dovedit ulterior ca nefiind redactat de el, un tratat ockhamist, însă, în esenţa sa, se găseşte formularea principiului numit „briciul lui Ockham“, la rândul său considerat o „piatră de hotar“ a gândirii sale. Formula expusă anterior („entităţile nu trebuie multiplicate mai mult decât necesar“) nu îi aparţine lui Ockham însuşi, dar există expresii echivalente în corpus-ul de texte autentice: „pluralitatea nu trebuie impusă fără a fi necesar“, „ceea ce se poate petrece conform unui număr mai mic de principii se petrece în van dacă principiile sunt mai multe“, „când o propoziţie este verificată prin lucruri, este superfluu să apelăm la mai multe lucruri decât este suficient“[281].

[281] După Paul Vincent Spade, „Ockham's Nominalist Metaphysics“, în *The Cambridge Companion to Ockham,* ed. cit., p. 101.

Faptul că principiul s-a impus într-o formă inautentică (deşi echivalentă), apoi faptul că, până în secolul XVIII, el era cunoscut doar în termeni generali ca „briciul nominaliştilor“ (de exemplu de către Condillac), îl determină pe Paul Vincent Spade să considere că prezentarea lui ca „piatră de hotar a gândirii ockhamiste“ este o exagerare. Este adevărat că filosofia lui Ockham este în perfect acord cu el, dar nu trebuie ignorat faptul că principiul „briciului“ era un loc comun printre nominalişti.

Mai există apoi prejudecata că „briciul lui Ockham“ ar fi unul de *eliminare* a entităţilor, un fel de brici ontologic cu ajutorul căruia putem *nega* existenţa anumitor entităţi. Este de asemenea o exagerare deoarece, la Ockham, el nu funcţionează decât ca principiu de economie a gândirii: el nu face decât să *prevină asertarea* existenţei unor entităţi pe care oricum nu o putem dovedi sau care nu sunt necesare argumentării.

Cu alte cuvinte, principiul lui Ockham nu este decât o formulare condiţională a principiului raţiunii suficiente, conform căreia, dacă există un număr suficient de raţiuni, este superfluu să apelăm la altele. Un principiu care, în formă ontologică, se găseşte chiar şi la Aristotel, în formula „Dumnezeu şi natura nu creează nimic în van“[282], dar şi la predecesorii medievali ai lui Ockham.

Deşi, acceptând poziţia lui Spade, nu putem acorda o importanţă exagerată acestui principiu, putem spune totuşi că el configurează gândirea lui Ockham în general. Conform empirismului ockhamist, nu putem afirma despre nici o entitate că există decât dacă îi putem garanta existenţa prin *experienţă directă*. În rest, trebuie să practicăm maxima simplitate în argumentare evitând cauzele şi existenţele imaginare, căci *nu există în afară de intelect nici o realitate universală*. Relaţiile stabilite prin predicare au acelaşi statut de non-realităţi. Astfel, trebuie să practicăm o maximă prudenţă în ce priveşte utilizarea artefactelor intelectului în cunoaştere.

Limita „briciului“ este tocmai în acest punct: el nu decide care anume sunt realităţile necesare, care entităţi trebuie acceptate şi care nu. „Principiul briciului“ se opreşte doar la exprima o *prudenţă*. Este nevoie de câteva *criterii* pentru a decide care sunt entităţile necesare.

282 Aristotel, *Despre cer*, 271a33. De asemenea, *Analitica Secundă*, 86a33–35; *Fizica*, 188a17–18.01.

17.5.2. Eliminarea entităților

Pornind de la teoria sa semantică, Ockham încearcă să arate că nu este nevoie de entități distincte care să corespundă numelor abstracte din vorbire. Propozițiile adevărate care conțin termeni abstracți pot fi reduse la propoziții cu termeni univoci prin intermediul teoriei supozițiilor. Astfel, putem spune despre orice lucru că este mare sau mic, greu sau ușor, rotund sau pătrat, rece sau cald; că se află în relație cu alte lucruri, că este afectat de ele, că se află aici sau acolo, acum sau atunci, etc. Este legitim să vorbim în acest fel, dar este nelegitim să postulăm existența unor corespondenți reali ai acestor termeni. Ei pot fi reduși la termeni echivalenți, căci nimic nu trebuie să fie postulat ca existând fără a avea o rațiune suficientă, adică fără să fie *știut din experiență* ori dovedit de către *autoritatea scripturii*.

Acesta este principiul reducerii ontologice la Ockham, exprimat în *Comentariul la sentințe*. Criteriile sale sunt, prin urmare, acestea două: verificarea în experiență și autoritatea scripturii. Nici o entitate nu se justifică dacă propoziția care o afirmă nu își întemeiază adevărul pe *experiența directă,* adică pe raportul direct dintre obiecte și limbajul mental. Surpriza este, însă, tocmai aceasta: dincolo de verificarea în experiență, existența entităților poate fi întemeiată pe autoritatea scripturii. Nominalismul lui Ockham nu este unul laic și de aceea, limita consecvenței sale este, ca și pentru orice gânditor medieval, autoritatea cuvântului revelat. Este de aceea evident că reducerea ontologică atentează la acele tipuri de realități care au o sursă diferită de textul sacru, cum ar fi determinațiile categoriale de tip aristotelic (cu excepția calității, cum am mai menționat).

Astfel, Ockham se simte îndreptățit să afirme că există numai substanțe individuale. Ele pot să se afle în anumite *relații* unele cu altele, fără ca relațiile în sine să aibă o realitate ontologică. Excepție face însă *relația* existentă între persoanele Sfintei Treimi.

În mod analog, toate celelalte accidente asociate substanțelor individuale trebuie excluse din ontologie: nu există ceva numit loc, timp, cantitate etc. Cu o singură excepție: accidentele ocurente în cazul persoanei lui Isus Hristos născut ca om. Ceea ce rămâne în urma eliminării tuturor acestor accidente nu ar fi *omul* Isus Hristos ci *dumnezeirea.* Prin urmare, în cazul Divinei Întrupări, și numai în acest caz, accidentele sunt *reale* (au subzistență precum substanțele prime, datorită intervenției directe — și miraculoase — a lui Dumnezeu).

Cazul special al calităţii, admisă de Ockham ca fiind lucru real, în ciuda principiului reducţiei ontologice, îşi găseşte o explicaţie în doctrina creştină a transsubstanţierii euharistiei. În cadrul euharistiei, pâinea şi vinul ca substanţe cu însuşiri accidentale încetează să mai existe, fiind înlocuite *substanţial* de către trupul şi sângele lui Isus Hristos. În urma acestei transformări, determinaţiile accidentale ale pâinii şi vinului (iniţiale) nu se transferă asupra trupului şi sângelui lui Hristos (aceasta ar însemna o nouă încarnare), dar nici asupra unei alte substanţe. Concluzia este: calităţile iniţiale ale pâinii şi vinului continuă să existe (noi le percepem ca atare), deşi *substanţa* lor iniţială a fost înlocuită[283].

În afară de substanţele individuale şi calităţi, adică de acele realităţi care pot fi exprimate nominal, Ockham nu mai admite existenţa nici unui lucru. Conform acestei reducţii, lumea ar consta numai din lucruri individuale şi calităţi. Toate celelalte determinaţii categoriale fiind excluse, nu ar mai fi posibilă, până la urmă, nici verificarea adevărului propoziţiilor, nici construirea unei Fizici, căci dacă relaţia, spaţiul, timpul, cauzalitatea etc, nu sunt reale, înseamnă că ele nu au legitimitate nici măcar dacă le admitem ca şi concepte mentale, acestea, la rândul lor, trebuind să fie întemeiate pe experienţă. Prin urmare Ockham nu poate fi consecvent cu reducţia sa semantică: fără ea, nominalismul ar fi inconsistent dar, cu ea, cunoaşterea sistematică a naturii este principial imposibilă.

Astfel, filosofia lui Ockham conţine o inconsecvenţă metodologică. Pe de o parte, nu există decât lucruri individuale, exprimabile nominal (cerinţa nominalistă), dar, pe de altă parte, întreaga structură a discursului propoziţional se sprijină pe limbajul mental ce reflectă felul în care lucrurile singulare sunt *ordonate*: ca serii temporale, cauzale, spaţiale, etc. Ceea ce înseamnă că numai lucrurile individuale au realitate, nu şi ordonarea lor. Timpul, spaţiul, cauzalitatea şi altele de acest fel *nu sunt lucruri* şi prin urmare termenii care se referă la ele nu au o semnificaţie.

Totuşi, dacă ar nega complet existenţa relaţiilor dintre lucruri, Ockham nu ar putea justifica cunoaşterea de tip fizic. Admiţând, odată cu Ockham, că relaţiile şi celelalte determinaţii categoriale *nu sunt lucruri*

[283] Ockham însuşi nu oferă în mod explicit aceste justificări, dar Paul Vincent Spade (*loc. cit.*, p. 106) consideră că ele pot fi acceptate conjectural deoarece problema a fost pusă *în acest fel* de către urmaşii lui Ockham. Pe de altă parte, există alte locuri în care Ockham menţionează faptul că motivele teologice îl determină să se îndepărteze de la reducerea ontologică.

individuale, trebuie totuşi să cădem de acord şi cu faptul că ele *nu sunt inexistente*. Problema este, însă, ce fel de existenţă au ele? Tot ce ştim este că nu sunt lucruri, adică nu există în acelaşi fel în care există lucrurile individuale („reducţia ontologică), dar nu există nici ca universalii (cerinţa nominalistă). Răspunsul lui Ockham este că existenţa lor este una mentală: termenii care desemnează mişcarea, spaţiul, timpul, etc, sunt termeni conotativi, ceea ce înseamnă că ei nu semnifică ci conotează: înţelesul lor este o noţiune.

Concluzia este că ontologia lui Ockham se întemeiază pe asumarea principiului conform căruia nu există decât *„lucruri"*, adică entităţi ce pot fi exprimate nominal, pot fi semnificate şi despre care se poate predica (*substanţe individuale* şi *accidente individuale* de tip calitativ)[284].

17.5.3. Relaţiile dintre lucruri. Fizica

Ockham s-a ocupat îndeaproape de problematica cunoaşterii naturii, mai ales comentând *Fizica* lui Aristotel. Deşi spune că nu încearcă

[284] Paul Vincent Spade (*loc. cit.*, p. 111) adaugă în mod conjectural şi relaţiile sau „factorii" ce nu pot fi numiţi şi nu pot fi semnificaţi, despre care nu se poate predica, dar care nu pot fi consideraţi non-existenţi din moment ce afectează adevărul propoziţiilor. Asemenea factori ar fi tocmai relaţiile dintre lucruri, mişcarea, timpul etc. Autorul menţionat spune că nu putem accepta imaginea tradiţională conform căreia ontologia lui Ockham ar include numai substanţe şi calităţi, de aceea este necesară admiterea acestor „factori" suplimentari, existenţi dar care nu pot fi semnificaţi. Vorbind despre aceşti „factori", exegetul îşi asumă riscul de a numi ceea ce, conform ontologiei lui Ockham, nu poate fi numit. Nu există însă altă soluţie din moment ce relaţiile dintre lucruri, cantitatea, interacţiunea, etc, sunt modificări evidente în structura individualilor, modificări ce nu se datorează în totalitate simplei existenţe a lucrului individual luat izolat. Motivele legate strict de raţiuni de *expunere* ne obligă să fim de acord cu această intervenţie a lui P.V.Spade, fără de care am intra în imposibilitatea de a menţiona faptul că Ockham nu neagă *existenţa* „relaţiilor" (sau „factorilor", în termenul lui Spade). O posibilă obiecţie ar fi, totuşi, aceea că însăşi imposibilitatea semnificării sau numirii „relaţiilor" le exclude pe acestea dintr-o posibilă *ontologie* (ontologia însemnând *discurs* despre ceea ce există). În acest sens, Ockham nu este inconsecvent deoarece nici nu include în ontologie relaţiile, mizând pe presupoziţia că *obiect al ontologiei* nu pot fi decât cele care pot fi numite şi despre care se poate predica (de altfel, un principiu aristotelic, v. *Categorii*, 1a-1b). Prin urmare Ockham nu are nevoie de această distincţie deoarece, pentru el, aceşti „factori" nu sunt decât concepte mentale, iar termenii care le desemnează sunt termeni conotativi. Fizica lui Ockham nu admite realitatea determinaţiilor categoriale decât ca *forme* pe care lucrurile le au în potenţă, mişcarea însemnând *actualizarea* lor.

decât să prezinte fizica lui Aristotel, fără să arate ce crede el că ar fi adevărat din ea, Ockham aduce interpretări specifice sistemului său nominalist. Din moment ce, în acord cu ontologia sa, singurele realităţi (individuale) sunt substanţa şi calitatea, era absolut necesar ca fizica lui Ockham să lămurească statutul celorlalte determinaţii categoriale cum ar fi locul, timpul, mişcarea, cantitatea etc.

În mod previzibil, Ockham spune că **mişcarea** nu este un lucru distinct de corpul care se mişcă şi nici de locurile succesive pe care acesta le ocupă. Nici o schimbare nu este distinctă de corpul care se schimbă, singurul lucru real fiind corpul ca atare. „Mişcarea" este un termen conotativ şi nu unul absolut, deci schimbarea nu înseamnă decât însuşirea, de către un corp, a unei forme pe care nu o avea înainte decât *potenţial*. Astfel trebuie să înţelegem că orice mişcare (ca schimbare a locului, ca creştere sau ca devenire) nu înseamnă decât *actualizarea*, de către un corp, a unei potenţe proprii. „Modificarea" corpului nu semnifică decât actualizarea a ceva ce exista dinainte în corpul respectiv, ca potenţă. Observăm că Ockham se foloseşte de distincţia aristotelică dintre potenţă şi act pentru a argumenta că orice determinaţie virtuală a unui lucru este, dinainte de a fi realizată, *sinonimă* cu lucrul respectiv. În acest fel, mişcarea nu are cauze exterioare ci este o determinaţie a lucrului individual.

Spaţiul este, la rândul lui, înţeles ca *limită* a unui corp. Termenul de „spaţiu" este tot un concept conotativ, prin urmare semnificaţia lui reală nu este alta decât corpul. În mod similar, **timpul** este măsura mişcării (definiţie aristotelică), în sensul că schimbările şi mişcările corpurilor au un început şi un sfârşit, adică limite ale unui interval care, pentru mintea noastră, se numeşte timp. Nu există timp obiectiv, sensul său este o conotaţie: termenul „timp" conotă schimbarea inerentă unui corp, dar, în mod absolut, el se referă tot la corpul individual.

În concluzie, Fizica lui Ockham nu admite realităţi distincte şi specifice. Categoriile fizicii nu au semnificaţie reală ci doar sensuri conotative. Toate mişcările şi stările corpurilor trebuie înţelese ca desemnând forme ale corpurilor ca atare, nicidecum realităţi separate. Nu există mişcare, deşi spunem că orice corp se mişcă. Nu există timp, deşi spunem că orice corp se mişcă şi există în timp. Aceasta este de fapt cheia problemei la Ockham: noi numai „spunem" despre corpuri că se mişcă şi că sunt în timp, ceea ce înseamnă că, prin termenii respectivi, nu desemnăm altceva decât corpurile însele, sub diferite aspecte ale lor.

*

*   *

Filosofia lui Ockham este expresia punctului final al disputelor filosofice şi logice din Evul mediu. Ockham restrânge mult domeniul filosofiei, accentuându-i separarea faţă de teologie. Pentru Ockham raţiunea nu mai înseamnă decât facultatea de a interacţiona cu realitatea concretă, fără a mai avea nici puterea şi nici menirea de a susţine adevărurile revelate ale religiei. Astfel, **cunoaşterea raţională** este de două feluri: *abstractă* (având ca obiect raporturile dintre idei şi propoziţiile care le exprimă) şi *intuitivă* (obiectul ei fiind adevărurile empirice, nemijlocit evidente ale experienţei). Ambele tipuri de cunoaştere reprezintă în fond acte de înţelegere ale lucrurilor individuale. Dar, în timp ce cunoaşterea intuitivă este prin natură capabilă să cauzeze în intelect asentimente faţă de adevărurile contingente privitoare la individualul cunoscut, cunoaşterea abstractă nu poate cauza asentimentul faţă de adevărul contingent. Din acest motiv, numai cunoaşterea intuitivă poate cauza în intelect judecata că un lucru există (dacă există), în timp ce cunoaşterea abstractă nu este capabilă de aceasta[285].

Singura cale de a demonstra o propoziţie (cunoaşterea abstractă) este de a arăta fie că *este* nemijlocit evidentă, fie că *se deduce* dintr-o propoziţie nemijlocit evidentă.

În al doilea rând, singura cale de a avea acces la adevărurile empirice — cum ar fi faptul că un lucru există sau nu — este cunoaşterea intuitivă, singura care ne permite să înţelegem faptele şi modurile lor. Verificarea propoziţiilor (a evidenţei lor) este experienţa, punctul de plecare al oricărei ştiinţe[286].

Aceste două elemente principale (empirismul şi concepţia despre demonstraţie) definesc specificul gândirii ockhamiste şi constituie premisele atitudinii sale antirealiste. Gândirea lui Ockham reprezintă, prin articulaţiile sale şi mai ales prin influenţa pe care o va avea asupra intelectualilor din spaţiul britanic, punctul de pornire şi condiţia de înţelegere a

[285] Cf. Elizabeth Karger, „Ockham's Misunderstood Theory of intuitive and Abstractive cognition", în: P.V.Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. cit., pp. 210–211.

[286] „Adevărul fundamental" al gnoseologiei lui Ockham este exprimat astfel: *„o perfectă cunoaştere intuitivă este aceea despre care trebuie spus că este cunoaşterea experimentală, şi această cunoaştere este cauza propoziţiei universale care este principiul artei şi ştiinţei"* (*apud.* É. Gilson, *Filozofia în Evul mediu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995., p. 591).

empirismului modern. Francis Bacon (prin verificarea experimentală a propoziţiilor şi întemeierea ştiinţelor pe observarea de calităţi), John Locke (care va porni de la premisa „sigură" că lucrurile individuale — ca singure obiecte ale cunoaşterii — au calităţi primare şi că acestea sunt originea ideilor noastre), sau David Hume (cu a sa critică a noţiunii de cauzalitate) sunt reprezentanţii virtuoşi ai tradiţiei nominaliste — ajunsă venerabilă pe atunci — susţinută de Ockham. Paradoxal, poate, însă nu imposibil, este faptul că şi raţionalismul modern — prin ambiţia lui Descartes — îşi va legitima identitatea tot cu ajutorul unei credinţe ockhamiste: universalitatea (devenită între timp şi autonomă), veridicitatea şi simetria cu lucrurile a limbajului mental[287].

[287] Observaţia are un caracter conjectural dar explică adecvat „resortul" cogito-ului cartezian, ale cărui „pierderi" sunt tocmai realismul şi esenţialismul. Considerarea ideilor ca efecte ale lucrurilor exterioare, pentru justificarea izomorfismului minte-corp (în *Meditaţii despre filosofia primă,* meditaţia a III-a), este mai degrabă o consecinţă a doctrinei limbajului mental. Tot limbajul mental pare să fie condiţia de posibilitate cea mai verosimilă pentru teoria armoniei prestabilite.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Ediţii şi traduceri

Abélard, *Etica sau cartea intitulată „Cunoaşte-te pe tine însuţi,* traducere şi note de Dan Negrescu, Editura Paideia, Bucureşti, 1993.

Abélard, Peter, *Historia calamitatum. The Story Of My Misfortunes,* translated by Henry Adams Bellows, Macmillan, New York, 1972.

Abélard, Peter, *Logica ingredientibus (fragments),* în: Vincent Spade, Paul (ed), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals. Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham,* translated and edited by Paul Vincent Spade, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 1994.

Albert cel Mare, *Despre destin,* ediţie bilingvă, traducere din limba latină de Cornel Todericiu, note şi comentariu de Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001.

Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om. Cur deus homo,* traducere, studiu introductiv şi note de Emanuel Grosu, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

Anselm din Canterbury, *Monologion despre esenţa divinităţii,* traducere din limba latină, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998.

Anselm din Canterbury, *Proslogion sau discurs despre existenţa lui Dumnezeu,* traducere din limba latină, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996

Anselm, *Proslogion,* traducere, postfaţă şi note de Gh. Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1997.

Aristotel, Alexandru din Afrodisia, Plotin, Themistius, Averroes, Albert cel Mare, Sf. Toma din Aquino, Siger din Brabant, *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate,* traducere, tabel cronologic, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, Editura Iri, Bucureşti, 2002.

Aristotel, Plotin, Augustin, Ioan Filopon, Toma din Aquino, Alkindi, Avicenna, Avencebrol, Algazel, Averroes, Albert cel Mare, Henri din Gand, Siger din Brabant, Boethius din Dacia, *Despre eternitatea lumii. Fragmente sau tratate,* traducere din limba latină, tabel cronologic, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, Editura Iri, Bucureşti, 1999.

Augustin, „Despre fericire", în: Seneca. Augustin, *Despre fericire,* traducere din latină de Vichi Eugenia Dumitru şi Ioana Costa, note de Cristian Bădiliţă şi Ioana Costa, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.

Augustin, *Confesiuni,* traducere, studiu introductiv şi note de Gh. I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

Augustin, *De dialectica*, ediţie bilingvă, traducere, introducere, note, comentarii şi bibliografie de Eugen Munteanu, Editura Humanitas, 1991.

Augustin, *De doctrina christiana. Introducere în exegeza biblică,* ediţie bilingvă, text, traducere, notă asupra ediţiei şi indici de Marian Ciucă, introducere, note şi bibliografie de Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.

Augustin, *De libero arbitrio,* ediţie bilingvă, traducere de Gh. I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.

Augustin, *De Magistro,* traducere de Mihai Rădulescu şi Constantin Noica, introducere şi note de Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Augustin, *Despre natura binelui. Contra maniheilor,* traducere din limba latină, note şi comentarii de Cristian Şoimuşan, postfaţă, cronologie şi bibliografie de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, Bucureşti, 2004.

Augustin, *Soliloquia, Sermones,* studiu introductiv, traducere şi note de Dan Negrescu, Editura de Vest, Timişoara, 1992.

Augustine, *Confessions,* the edition of the Latin text and commentary by James J. O'Donnell, Oxford: Clarendon Press, 1992.

Aureliu Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu,* studiu introductiv de Gheorghe Vlăduţescu, traducere din limba latină, notiţă introductivă, note şi tabel cronologic de Paul Gălesanu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998.

Boethius şi Salvianus, *Scrieri. Articole teologice şi Mângâierile filosofiei. Despre Guvernarea lui Dumnezeu,* Cuvânt înainte de I.P.S. Dr. Nicolae Corneanu, traducere, note şi comentarii de prof. David Popescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992.

Boethius, *Second commentary on Porphyry's Isagoge,* în: Vincent Spade, Paul (ed), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals. Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham,* translated and edited by Paul Vincent Spade, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 1994.

Boethius, Anicius Manlius Severinus, *Tratate teologice,* ediţie bilingvă, traducere şi note de Octavian Gordon şi Bodgan Tătaru-Cazaban, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie,* ediţie bilingvă, traducere de Horia Cojocaru, tabel cronologic, note şi comentarii de Alexander Baumgarten, editura Charmides, Bistriţa, 1999.

Bonaventura, *Itinerariul minţii în Dumnezeu,* traducere, note şi postfaţă de Gh. Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1994.

Grigorie din Nazianz, *Cele 5 cuvântări teologice,* traducere din limba greacă, introducere şi note de D. Stăniloae, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993.

Iustin, Martirul şi Filosoful, „Dialogul cu iudeul Tryfon", în: *Apologeţi de limbă greacă,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997.

Ockham, Guillaume, *Court traité du pouvoir tyrannique,* traduction du latin et introduction par Jean-Fabien Spitz, Presses Universitaires de France, 1999.

Ockham, William of, *Five questions on universals from his Ordinatio,* în: Vincent Spade, Paul (ed), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals. Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham,* translated and edited by Paul Vincent Spade, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 1994.

Ockham, William, *Despre universalii,* ediţie bilingvă, traducere din limba latină de Alexander Baumgarten, comentarii, note şi studiu de Simona Vucu, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

Origen, *Scrieri Alese, Vol. III : Despre Principii. Convorbiri cu Heraclide. Exortaţie la martiriu*, traduceri de T. Bodogae, N.Neaga, Zorica Laţcu, C. Galeriu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1984.

Plotin, *Enneade I-II,* ediţie bilingvă, traducere şi comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, cu o introducere de Vasile Muscă, Editura IRI, Bucureşti, 2003.

Porfir Fenicianul, *Isagoga,* traducere, note şi comentarii de Gabriel Chindea, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002.

Porfir, Dexip, Ammonius, *Comentarii la Categoriile lui Aristotel, însoţite de textul comentat,* traducere, cuvânt înainte şi note de Constantin Noica, Editura Academiei, Bucureşti, 1968.

Porfir, *Isagoga,* traducere Constantin Noica în *Revista de filosofie*, 13, 3, pp. 405-421, Bucureşti, Editura Academiei, 1968.

Porphyrios, *Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin,* traducere de Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliţă şi Cristian Gaşpar, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Pseudo-Aristotel, *Liber de causis,* ediţie bilingvă, traducere, note şi comentariu de Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002.

Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete şi Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul,* traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloaie, ediţie îngrijită de Constanţa Costea, Editura Paideia, Bucureşti, 1996.

The Letters of Abélard and Heloise, translated with an introduction by Betty Radice, Penguin Books, 1974.

Thomas de Aquino, *De ente et essentia. Despre fiind şi esenţă,* traducere, introducere şi comentarii de Eugen Munteanu, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Toma de Aquino, *De Magistro,* ediţie bilingvă, traducere de Mariana Băluţă-Skultety, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Toma de Aquino, *Despre principiile naturii,* traducere din limba latină de Valentin Doru Căstăian, note şi comentarii de Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, 2001.

Toma de Aquino, *Suma theologiae* (CCEL CD-ROM 1998, containing documents from the *Christian Classics Ethereal Library at Wheaton College*, Illinois. Copyright 1998 Harry Plantinga).

Exegeză:

Aertsen, Jan A., *Medieval Philosophy And The Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas,* E.J.Brill, Leiden NewYork Köln, 1996.

Alexandrian, *Istoria filosofiei oculte,* traducere de Claudia Dumitru, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Aries, Philippe, *Timpul istoriei,* traducere de Răzvan Junescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997.

Auroux, Sylvain (direction), *Histoire des idées linguistiques,* Tome I, Pierre Mardaga editeur, Liège-Bruxelles, 1991.

Baumgarten, Alexander, *Principiul cerului. Eternitatea lumii şi unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea,* Editura Dacia, Cluj, 2002.

Baumgarten, Alexander, *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei,* Editura Polirom, Iaşi, 2003.

Bertin, Francis, „Les origines de l'home chez Jean Scot", în: René Rocques (ed.), *Colloques Internationaux du C.N.R.S., no. 561: Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie,* 1977, pp. 307-314.

Besançon, Alain, *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky,* traducere de Mona Antohi, Editura Humanitas, 1996.

Bianchi, Luca, et Randi, Eugenio, *Vérités Dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age,* traduit de l'italien par Claude Pottier, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Éditions du CERF Paris, 1993.

Biard, Jöel (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle,* J. Vrin, Paris, 1999.

Bonner, Gerald, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies,* Canterbury Press, Norwich, third edition, 2002.

Bos, E. P., Krop, H. A. (eds.), *Ockham and Ockhamists. Acts of the Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy* Medium Aevum *on the Occasion of its 10th Anniversary (Leiden, 10-12 September 1986),* Nijmegen, Ingenium Publishers, 1987.

Bota, Ioan M. Pr. Prof dr., *Patrologia,* Editura Viaţa Creştină, Cluj-Napoca, 2002.

Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie,* Tome premier: L'Antiquite et la Moyen Age, Felix Alcan, Paris, 1931.

Bréhier, Emile, *Filosofia lui Plotin,* traducere de Dan Ungureanu, Editura Amarcord, Timişoara, 2000.

Bultmann, Rudolf, *History and Eschatology,* Edinburgh, The University Press, 1957.

Cavallo, Guglielmo (coord.), *Omul bizantin,* traducere de Ion Mirea, postfaţă de Claudia Ţiţa-Mircea, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Chenu, M.D., *Toma d'Aquino şi teologia,* traducere de Elena I. Burlacu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998.

Chevalier, Jacques, *Histoire de la pensée,* vol 3, Flammarion, Paris, 1956.

Coleman, Janet, *A History of Political Thought. From Middle Ages to the Renaissance,* Blackwell Publishers, 2000.

Coleman, Janet, *Ancient and Medieval Memories, Studies in the Reconstruction of the Past,* Cambridge University Press.

Colţescu, Viorel, *Istoria filosofiei. Filosofie veche, medie şi modernă,* Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2002.

Coman, Ioan G., preot profesor, *Probleme de filosofie şi literatură patristică,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995.

Coman, Ioan Preot prof. Dr., *Patrologie, 3 vol.,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988.

Corneanu, Nicolae, Mitropolit, *Miscellanea patristica,* Editura Amarcord, Timişoara, 2001.

Courtenay, William J., „Late Medieval Nominalism Revisited: 1972-1982", în: *Journal of the History of Ideas,* vol. 44, no.1, 1983, pp. 159-164.

Courtenay, William J., „The Reception of Ockham's Thought in Fourteenth-Century England", în: Anne Hudson and Michael Wilks (eds.), *From Ockham to Wyclif,* Basil Blackwell for the Ecclesiastical History Society, Oxford, 1987.

Courtenay, William J., „Was There an Ockhamist School?", în: Maarten J.F.M. Hoenen, J.H. Josef Schneider, Georg Wieland (eds.), *Philosophy and Learning. Universities in the Midle Ages,* E.J.Brill, London, New York, Köln, 1995.

Dancă, Wilhelm, *Logica filosofică. Aristotel şi Toma de Aquino,* prefaţă de Alexander Baumgarten, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

De Libera, Alain, *Cearta Universaliilor*, traducere de Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timişoara, 1998.

De Libera, Alain, *Gândirea Evului Mediu*, traducere de Mihaela şi Ion Zgărdău, Editura Amarcord, Timişoara, 2000.

De Libera, Alain, *Mistica renană. De la Albert cel mare la Meister Eckhart*, traducere de Cristian Bădiliţă, note, bibliografie şi notiţe individuale traduse de Robert Lazu, Ion şi Mihaela Zgărdău, Editura Amarcord, Timişoara, 1997.

Dillon, John, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Duckworth, London, 1977.

Dronke, Peter (ed.), *A History of Twelfth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Duby, Georges, *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*, traducere de Elena-Natalia Ionescu şi Constanţa Tănăsescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1998.

Duby, Georges, *Evul Mediu masculin*, traducere de Constanţa şi Stelian Oancea, Editura Meridiane, Bucureşti, 1992.

Duby, Georges, *Vremea catedralelor. Arta şi societatea 980-1420*, traducere de Marina Rădulescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1998.

Dumitriu, Anton *Istoria logicii*, Editura Tehnică, Bucureşti, vol. II, 1995.

Evangheliou, Christos, *Aristotle's Categories and Porphyry*, E.J.Brill, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln, 1988.

Flew, Antony, *Dicţionar de filosofie şi logică*, traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, Bucureşti 1996.

Fogelin, Robert J., *Philosophical Interpretations*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

Foussard, Jean-Claude, „Apparence et apparition. La notion de «phantasia» chez Jean Scot", în: René Rocques (ed.), *Colloques Internationaux du C.N.R.S., no. 561: Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, 1977, pp. 337-348.

Gerson, Lloyd P., *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Gilson, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Hadot, Piere, *Plotin sau simplitatea privirii*, traducere de Laurenţiu Zoicaş, prefaţă de Cristian Bădiliţă, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Hankins, J., „Plato in the Middle ages", *Dictionary of the Middle Ages*, ed. J. Strayer, vol. IX, New York, 1987.

Hutin, Serge, *Societăţile secrete*, traducere de Beatrice Stanciu, Editura de Vest, Timişoara, 1991.

Jolivet, Jean, „Trois variations medievales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abelard, Gilbert de la Porrée", în *Revue de Métaphysique et de morale,* 1 (1992), pp. 111-155.

Jolivet, Jean, *Abélard ou la philosophie dans le langage. Presentation, choix de textes, bibliographie,* Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions du Cerf, Paris, 1994.

Knuutila, Simo, *Modalities in Medieval Philosophy,* Routledge, London and New York, 1993.

Le Goff, Jacques (coord.), *Omul medieval,* traducere de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru, postfaţă de Alexandru-Florin Platon, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Louth, Andrew, *Dionisie Areopagitul. O introducere,* în româneşte de Sebastian Moldovan, studiu introductiv de Ioan Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997.

Madec, Goulven, „L'augustinisme de Jean Scot dans le «De praedestinatione»", în: René Rocques (ed.), *Colloques Internationaux du C.N.R.S., no. 561: Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie,* 1977, pp. 183-190.

Marenbon, John, *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West,* Ashgate Variorum, Aldershot, Burlington, Singapore, Sydney, 2000.

Marenbon, John, *Early Medieval Philosophy (480-1150). An introduction,* Routledge, London and New York, 1988.

Marrou, Henri-Irenée, *Patristică şi umanism,* traducere de Cristina şi Costin Popescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1996.

Marrou, Henri-Irenée, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice,* traducere de Dragan Stoianovici şi Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Mc Ginn, Bernard, „The Negative Element in the Anthropology of John the Scot", în: René Rocques (ed.), *Colloques Internationaux du C.N.R.S., no. 561: Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie,* 1977, pp. 315-325.

McInerny, Ralph *A History of Western Philosophy*, the University of Notre Dame Press, 1963.

Meyendorff, John *Teologia bizantină,* traducere de Alexandru I. Stan, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996.

Miroiu, Adrian, *Metafizica lumilor posibile şi existenţa lui Dumnezeu,* Editura All, Bucureşti, 1993.

Moran, Dermot, „«Officina omnium» or «notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta». The problem of the definition of man in the philosophy of John Scottus Eriugena", în: Wenin Christian (ed.), *L'homme et son univers au Moyen-Âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale, 30 août – 4 sept 1982,* vol. I, col. «Philosophes médiévaux», t. XXVI, Louvain-La-Neuve, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp.195-204.

Moreschini, Claudio şi Norelli, Enrico *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine, vol. I: de la apostolul Pavel la Constantin Cel Mare,* traducere de Hanibal Stănciulescu şi Gabriela Sauciuc, Polirom, Iaşi, 2001.

Muntean, Vasile I., *Bizantinologie,* Vol. I-II, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timişoarei, 1999-2000.

Munteanu, Eugen, „Introducere la *De ente et essentia*", în Thomas de Aquino, *De ente et essentia/Despre fiind şi esenţă,* Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Noica, Constantin, *Schiţă pentru istoria lui „Cum e cu putinţă ceva nou"*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Pavel, Constantin C., *Problema răului la Fericitul Augustin,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996.

Petrescu, Alexandru, *Cunoaştere metafizică şi experienţă religioasă,* Editura Eurobit, Timişoara, 2004.

Piché, David, *La condamnation parisienne de 1277,* nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire, avec la collaboration de Claude Lafleur, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999.

Pirenne, Henri, *Oraşele evului mediu,* traducere de Cristina Macarovici, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000.

Portalié, Eugène, *A Guide to the Thought of St Augustine,* London, 1960. Publicat pe Internet: *Jacques Maritain Center: Readings,* http:// www.nd.edu/ Departments/ Maritain/.

Rămureanu, Ioan Pr. Prof. Dr., *Istoria Bisericească universală,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992.

Schaff, Philip, ed., *A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology,* 3rd ed., Vol. 1., Toronto, New York & London: Funk & Wagnalls Company, 1894.

Schroeder, Frederic M., „Ammonius Saccas", în: *Aufstieg und Niedergang der Römischer Welt,* Band 36, 1987, pp. 493-526.

Sheldon-Williams, I.P., „Eriugena's Greek Sources", în J.J.O'Meara, Ludwig Bieler (ed.), *The Mind of Eriugena. Papers of a colloquium,* Irish University Press for Royal Irish Academy, Dublin, 1973, pp. 1-15.

Spade, Paul Vincent (ed), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals. Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham,* Translated and edited by Paul Vincent Spade, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 1994.

Spade, Paul Vincent (ed.), *Cambridge Companion to Ockham,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Spade, Paul Vincent, *A Survey on Mediaeval Philosophy, vol. 1,* copyright Paul Vincent Spade, 1985 (mss, internet).

Stanciu, Diana, „Grace and Free Will Within the Ninth-Century Debate On Predestination", în *Χώρα — revue d'etudes anciennes et medievales,* 1/2003, Meridiane, Bucureşti, pp. 115-127.

Steel, Carlos, „La création de l'univers dans l'homme selon Jean Scot Érigène", în: Wenin Christian (ed.), *„L'homme et son univers au Moyen-Âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale, 30 août – 4 sept 1982,* vol. I, col. «Philosophes médiévaux», t. XXVI, Louvain-La-Neuve, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp.205-210.

Tachiaos, Anthony-Emil N., *Sfinţii Chiril şi Metodie şi culturalizarea slavilor,* traducere de Constantin Făgeţan, Editura Sofia, Bucureşti, 2002.

Tat, Alin, *Études Thomistes*, Editura Viaţa Creştină, Cluj, 2001.

Tătaru-Cazaban, Bogdan (coord.), *Pluralitatea metafizicii medievale. Istorie şi structuri,* Editura Polirom, Iaşi, 2005.

Tăuşan, Grigore, *Filosofia lui Plotin,* Editura Agora, Iaşi, 1993.

Thijssen, J.M.M.H., *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1998.

Trouillard, Jean, „La notion d'«analyse» chez Érigène", în René Rocques (ed.), *Colloques Internationaux du C.N.R.S., no. 561: Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie,* 1977, pp. 349-356.

Trousson, Raymond, *Istoria gândirii libere de la origini până la 1789,* Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Vauchez, Andre, *Spiritualitatea evului mediu occidental. Secolele VIII-XII,* traducere de Doina Marian şi Daniel Barbu, postfaţă de Daniel Barbu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1994.

Vianu, Ştefan „La doctrine erigenienne des causes primordiales", în *Χώρα — revue d'etudes anciennes et medievales,* 1/2003, Meridiane, Bucureşti, pp. 129-160.

Wohlman, Avital, „La matière et le péchè de l'homme", în: Wenin Christian (ed.), *„L'homme et son univers au Moyen-Âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale, 30 août – 4 sept 1982,* vol. I, col. «Philosophes médiévaux», t. XXVI, Louvain-La-Neuve, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp.211-219.

Yannaras, Christos, *Heidegger şi areopagitul,* traducere de Nicolae Şerban Tanaşoca, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.

***, *Catholic encyclopedia on the Internet,* [url=www_newadvent_org\cathen]

CUPRINS